СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

1

ВЛ. ЋОРОВИЋ

Међусобни одношај биографија Стевана Немање



БЕОГРАД 1936

Међусобни однošај биографија Стевана Немање

Од
В. ЋОРОВИЋА

(Приказано на скупу Академије друштвених наука 28 октобра 1935.)

У нашој старој књижевности постоје три биографије Стевана, односно Симеона Немање: две од његових синова Саве и краља Стевана и једна од хиландарског калуђера Доментијана. Савина, хронолошки најстарија, писана као уводна глава *Студеничког Типика*, садржи, у главном, калуђерски живот Немањин; „ѡ владычьствѣ бо его и дрьжавѣ не исписахѡмь его по редоу, ꙗже слышахѡмь и видѣхѡмь, оумнѡженїа ради слѡвесь“ каже он изрично. Краљ Стеван је хтео, како сам наглашава, да исприча: „сего светаго господи своего рождьство и житиѥ и добродѣтели“. Доментијан, који је своје дело написао 1264. год., дао му је натпис: „Житиѥ и жизнь прѣподобьнааго и светааго вь светыихь отьца нашего Симеона бывьшааго Неманѥ прьвааго, обьновителıа срьбьскааго отьчьства, новааго мироточьца и великааго чоудотворьца“, а сам каже за њ одмах, у уводној речи, да је „дѣло великоѥ и прѣславьноѥ.“ [1])

О односају између те три биографије писало је до данас неколико лица и утврђено је много ствари, али ми налазимо да још о том није речено све што се може рећи и да нису довољно узимане у обзир извесне ствари, које су нађене или кренуте у последње време.

---

[1]) Списе и писце наводим овако: *Саву* по мом издању у књизи *Списи Св. Саве*, Београд-Ср. Карловци 1928.; *Стевана* по издању П. J. Шафарика, Život sv. Symeona. V Praze 1868. (Památky drevniho pisemnictvi Jihoslovanuv. V Praze 1873.); *Доментијана* по издању Ђ. Даничића *Живот Св. Симеуна и Св. Саве*, Биоград 1865. По мом издању наводим и *Хиландарску повељу* прву, а другу по издању А. Соловјева у *Прилозима* V, 1925.

I

1) Најпре бих желео утврдити, да се у све те три биографије јавља основна мисао из Хиландарске Повеље, коју је 1199. год. написао у име Немањино Св. Сава и коју је потврдио и мало проширио Стеван Првовенчани. Та мисао, мало подробније развијена, каже ово: Бог је, по својој премудрости, одредио људима и народима судбину и тако је дао и нашим дедовима да овладају српском земљом. Бог неће људске пропасти никако; Немању је с тога поставио великим жупаном те је обновио своју дедовину и утврдио је. Пошто је створио земаљски мир он се брине и о душевном, и презирући светску сујету хоће да пође за Христом који вели: „Узмите моје иго на се и научите се од мене, како сам кротак и смирен срцем; јер иго је моје благо и бреме моје лако". Сава је за своју биографију употребио у великој мери Хиландарску Повељу и сасвим је природно што је поновио у њој и ову мисао, местимично чак и истим речима. Поновио је и онај навод с игом из Матејева еванђеља (XI, 29—30), и то два пута (стр. 154 и 161). И Стеван развија мисао, како Бог милује пали људски род; он се брине за њ и онда, кад се овај под утицајем ђавољим одвраћа од њега. То је идеја прве главе, односно увода у саму биографију; а у другој, даље, и он налази, да је Немања онај, што има бити по божјем промислу уједнитељ, учитељ и обновитељ. А у глави IX, стр. 12, ред 6—7, помиње онај навод са игом. Даље, обе ове биографије имају ону исту горку еванђеоску напомену из Хиландарске Повеље, да ниједан пророк није примљен у својој отаџбини. Како је већ раније виђено, она се налази у Саве, 161, а у Стевана XIX, ред 1—2, на стр. 26. И Доментијан у уводу слично говори о великој милости божијој за људе и о промислу његовом, што је баш узео Немању, најмлађег од браће, да њим покаже своју благодат. Не ценећи у старости светску славу ниушто, Немања је напушта (стр. 28, 36, 52). На стр. 58 наглашава и он како господ „не хоштеть ни ѥдиномоу грѣшьникоу погыбноути". Навод са игом налази се и код њега, на стр. 28, ред 20—21.

У вези с тим, да јаче истакну Немањину одлуку на-

пуштања дома и света, сва три биографа употребила су и оне много навођене речи Христове: „Сваки ко остави дом или села или имање или жене или браћу или оца или матер ради мога имена, примиће то стоструко и наследиће живот вечни“. Код Саве то је место на стр. 154; у Стевана гл. IX, ред 7—9, у Доментијана на стр. 26, ред 32—34 и стр. 52 ред 2—5.

Од интереса је напоменути, да и писар еванђелија трећег Немањиног сина Вукана развија у свом запису [1]) ту исту идеју и да наводи и оно место са игом.

Ова иста мисао, у нашој старијој југословенској књижевности, налази се у уводној глави биографије Св. Ћирила, где се каже: не хотећи смрти грешнику и не дајући да човек дође у ђавољу саблазан и да погине, Бог му шаље своје угоднике да га опомене и упути на праву стазу. Веома раширену ту идеју, за коју полазну тачку даје Прва посланица Тимотеју II, 4, има и увод биографије Св. Методија, и то у првој и сажетије у другој глави, где се још наглашава: „да бы всıакъ человѣкъ спасенъ былъ и въ разоумъ истинныи пришелъ, *въ наша лѣта* ѧзыка ради нашего . . на добрыи чинъ въздвиже нашего оучителıа“. [2]) Ову последњу мисао има и грчки биограф Св. Климента, иако је његов увод другог садржаја: κατέλιπεν ἑαυτῷ κύριος κἀν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις ἄνδρας μάλα πολλούς, οἳ γόνυ τῶν κάτω συρομένων οὐδενὶ κάμψαντες εἰς δόξαν τοῦ οὐρανίου πατρὸς τῷ τοῦ βίου φωτὶ διέλαμψαν. [3]) Иста се мисао налази и у првој беседи Козме презвитера: Бог трпи наше злобе, јер неће да се ико изгуби, него да се свак врати себи и спасе, и поукама еванђеља и светих отаца опомиње, да се не пане у ров јеретички. Ђаво од искони ради на зло људима, да служе кумирима. Бог зато шаље своје изабранике, да их поучи, али их има који неће да приме у сласт њихове речи. [4])

[1]) Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи I, бр. 7.

[2]) Наводим обе по издању П. Шафарика, Památky; сп. навод је на стр. 3.

[3]) F. Miklosich, Vita S. Clementis. Vindobonae 1847., 1—2.

[4]) М. Г. Попруженко, Св. Козмы пресвитера слово на еретики (Памятники древ. письменности и искусства CLXVII), 1907., 1—2.

2) Зна се, да постоје две повеље издате за манастир Хиландар, једна у име Немањино, а друга у име Стевана, његова сина, тада великог жупана. Прву је писао Св. Сава, а друга је нешто проширена са основним ставовима из прве. Сава се за биографију Немањину служио овом другом и сва та места ја сам означио у свом издању. Пита се, с разлогом: је ли и та друга Хиландарска Повеља Савино дело или је на њој сарађивао и Стеван? Ја сам раније, у уводу свог издања, стр. III, казао главни разлог, због кога мислим да Сава није проширивао текст прве повеље. У том другом тексту налази се, на име, једна похвала лично њему, за коју ја мислим да је Сава сам себи не би написао. Међутим, г. Н. Радојчић налази, да „нема никакве сумње да је Св. Сава више суделовао при њеном саставу него Стефан Првовенчани; места ... с похвалама Св. Сави ... могла су ући на нарочити захтев Стефанов; зато ја сматрам другу Хиландарску Повељу због њене садржине и тока више делом Св. Саве него Стефана Првовенчаног; неко сатрудништво Стефану, наравно, не одричем“.[1]) Ја бих волео да је г. Радојчић развио више своје разлоге. У чем би се састојало „то неко сатрудништво“ Стеваново, ако је чак и она похвала Сави „*могла*“ ући на нарочити захтев Стеванов, а не и његовом личном сарадњом? Да се та похвала радила у Хиландару, пред Савом или у његовој близини, нама не изгледа нимало вероватно, јер би била и сувише нескромна и не би одговарала духу калуђерске смирености. Сава је ради тога и није хтео унети у биографију, иако је то цело место иначе искористио. Ако је на захтев Стеванов та похвала унесена негде у Србији, зар није онда више вероватно, да се није додавало само то једно место, него и још понешто? Зар он од своје стране није имао ништа духовно додати једној похвалној повељи манастиру који подижу његов отац и брат, а која је била послата њему да је потврди и у коју је он доиста унео, потврђујући је, извесне материалне измене? С тога ја остајем и сад при оном мишљењу које сам и раније изнео. Напомињем уз то, да је већ г. А. Соловјев упозорио, да „рукопис

[1]) Гласник Скопског научног друштва VII—VIII, 1930., 382.

и правопис тих повеља нису исти". Подвлачим, даље, да она места у повељи, у којима Стеван говори о себи („сиже ѣко подвижникь и чедолюбни и сладьки старьць господинь ми свети Симеонь, ѣко недостоина ме нарещи сына его, благослови ме изреднѣе от прочеѥ мое братие"; „и потроуди старость свою и мене" и д.) говоре нарочито за то, да је његове сарадње било и да она није била чисто формална.

Г. А. Белић изнео је недавно своје мишљење, да Немањина повеља Хиландару није Савин аутограф „већ некога писара из Немањине канцеларије". „Он је могао учествовати при њену састављању, он ју је могао чак и диктирати некоме од писара Немањиних, али он је својом руком није писао". Г. Белић, дакле, не сумња у Савино ауторство, односно не пориче га. Али, на основу ортографије, он даје претпоставку и о другој Хиландарској Повељи. Он, на име, *налази, да је ортографија те повеље истоветна са ортографијом* Карејског Типика а друкчија од ортографије прве Хиландарске Повеље и Хиландарског Типика. Белић с тога мисли, да је ову другу повељу могао писати „неко од Савиних људи који су владали његовом ортографијом".[1])

Одавно је у науци утврђено, да су извесни Савини списи дошли до нас у преписима а не у оригиналу, и оно је сасвим оправдано. Разлике у њиховом правопису и сувише упадају у очи. Али то се питање мора проучавати посебно и није у тесној вези са питањем самог ауторства. Питање о развоју ортографије код нас и о личном Савином учешћу у том мора се проучавати нарочито и на много широј основи. Белићева претпоставка о неком Немањином писару и његовој и Савиној канцеларији или, боље речено, о некој врсти њихове писарске школе у то доба у Ватопеду или Хиландару тешко је пријемљива. Напротив, треба пре мислити на писаре калуђере, који су се скупили око њега

[1]) Срп. Књиж. Гласник XLIV, 1935., 178—9. Ср. о том питању недавно казано мишљење П. Ђорђића у *Богословљу* X, 1935., 192. Он држи да је „писар Стеванове Хиландарске Повеље потекао из исте школе као и Сава и Глигорије (писар Мирослављева Еванђелија), који је много пре Св. Саве имао готово исту ортографију".

и Саве са разних страна српског подручја и са разним писарским и ортографским школама. Што се тиче правописа друге Немањине повеље треба истакнути да се он подудара не само са правописом Карејског Типика, него и житија Немањина од Стевана Првовенчаног. Стеваново житије дошло је до нас у препису с краја XIII или из раног XIV века, али тешко да у њему не би остало трагова друге правописне традиције, као на пр. у Студеничком Типику или Иловачкој Крмчији, да је таквих и било у већој мери. С тога се, са те тачке, не може ни у колико оспоравати Стеваново учешће у ауторству те повеље.

II

Како је Савина биографија Немањина писана раније од Стевանове и кад видимо неку врсту сарадње у овим Хиландарским Повељама, то се намеће само од себе питање: да ли је Стеван знао за њу и да ли је употребио за свој спис. С. Вуловић вели на једном месту да „има очитих знакова у Стефановој биографији, да му је позната била Савина биографија (н. пр. у гл. XIII где прича, употребљујући неколико пута Савине речи, о смрти свога оца).“ [1]) Из тих би речи излазило, иако то Вуловић не каже изрично, да је Савина биографија послужила Стевану као извор, макар и на једном месту. Међутим, г. С. Станојевић назива ту Вуловићеву тврдњу *погрешном* [2]) и држи да се „никако не може доказати, да му (Стевану) је Савино дело као извор служило“. [3]) И додаје: „У обе биографије има истих изрека и цитата, али су то све ствари опште природе, из којих се апсолутно не може видети, да ли је Стеван употребљавао шта из Савине биографије“. [4])

[1]) Годишњица VII, 90.

[2]) О склопу Немањине биографије од Стевана Првовенчанога (Глас XLIX), Београд 1895., 9.

[3]) Летопис књ. 182, 1895., 101. Са Станојевићевим мишљењем у том питању слаже се и П. Поповић у Годишњици XLII, 19.

[4]) Уз она подударања, која је забележио раније г. Станојевић (Склоп, 9–10), додајем још и ово: Прв., стр. 4, ред 29—30: „чеда своꙗ оускрьми вь благовѣри и чистотѣ“; Сава, стр. 154, р. 18–9: „и дѣтемь єго благороднымь вьскрьмлєнѡмь соущїимь вь благовѣрїи и чистотѣ“.

Могло би се помислити, може бити, да има каквих веза између оних похвалних питања о Немањи, која се налазе у обе биографије. Сава пита с обзиром на Немању: „Что бо сєго наречемь? владыкоу ли паче и оучителꙗ?“ И објашњава зашто то: јер је утврдио и уразумио срца свих и научио их како треба имати праву веру. Собом најпре показа благоверје, па онда друге научи; освети и сазида цркве и поштоваше нарочито свештенике. Уз то је био заштитник нејачи, сиротих и болесних, једном речју: зємльныи аггєль, небесны чловѣкь. Мало касније он се опет враћа на таква питања и наставља: „Что бо и нарекоу? Вь истиноу недооумѣю“. Да ли добрим господином или учитељем правоверја, да ли благим оцем и пастиром? Да ли просветитељем црквама и учитељем доброте? Да ли љубитељем сиротих, да ли узором вере? Да ли учитељем мудрости, добрим саветником и казнитељем безумних? Јер за све то има разлога; он је био све то.

Слична похвална питања има и Стеван у XIX глави своје биографије: „Что же нарекоу те, ѡ прѣподобьне, азь непотрѣбьны твои рабь?“ Да ли да га назове апостолом? Био је у свом отачаству више него апостол, из дубине неверства извукао је своје племе и показао му ново крштење. Да га назове мучеником? И то је био и у животу и у ревновању свом. Да га назове учитељем свог отачаства? Или храбрим војником? Или пророком? Да ли пустињаком? Свуда је био узоран и диван и Стеван, тобоже у недоумици како да га назове, (као што каже Сава „недооумѣю“ и он вели „вь недооумѣнии моѥмь“) завршава: „Испльнꙗѥть сє срьдьце моѥ рыданиꙗ и вьплꙗ и плачаа многаа“.

Али из овога се не може апсолутно ништа доказивати. Оваква похвална питања претстављају готово стајаћа места у хагиографској књижевности, и Стеван и Сава могли су их наћи тамо потпуно независно један од другога. Колико су оваква места у хагиографији била у обичају ја ћу навести један врло карактеристичан пример који се односи на Јована Крститеља, у служби његова „усекновења“ (29. августа), на једног светитеља чији су атрибути иначе у нашој цркви врло добро познати: „Что те наречемь, пророче? аггела, апостола или моученика“. У похвали Св. Климента Св. Николи исто тако

један став почиње речима: „Кымь именемь наречемь сего праведника и поборника ѡбидимимь?“ и онда се ниже неколико епитета и похвала, које је све он заслужио да добије [1]).

Вуловић је налазио траг Савиног утицаја на Стевана нарочито у оном ставу где се описује смрт Немањина. Стеван прича, како је Немања пред смрт зовнуо Саву и почео да му говори „поливаѥ сльзами тѣло своѥ“: „Ѡ любимиче мои, приспѣ врѣме ѡшьствиꙗ моѥго“, јер га Христос зове. И замоли га, да му донесе Богородичну икону, да, по обећању, преда свој дух у њене руке. И да зовне проту светогорског и сво братство, да му виде исход. Кад Сава то учини и кад се искупише калуђери, прострије му су и рогозина, да на њој лежи. Кад сви ударише у ридање, и Сава с њима, Немања их прекори што туже и затражи да почну опело. У тај мах наста неки чудан шум, као да се дизало место на ком су били и зачу се песма анђелска: „Слава во вишњих Богу“. А Немања умирући певаше с њима.

У Саве је опис смрти много подробнији. Кад се разболео Немања зовнуо је Саву и поучио га шта и како треба да ради. И онда „начеть плакати се жалостно“, и поче да му говори: „Чедо моє вьзлюблѥноє, свѣтє очию моєю, и оутѣхо и хранителю старости моєи. Сє, юже, приспѣ врѣме разлоученїа наю“. И тад га благослови. Сутри дан (а не исти, како изгледа у Стевана) посла Немања Саву по проту и братство, да буду уза њ до смрти. И не хтеде да узима ни воде ни хлеба, само се причешћиваше сваки дан. Трећи дан, пред смрт, замоли га Сава да их још једном, по други пут, благослови, што овај и учини. Иза тога заиска Немања икону Богородичину, а у вече затражи да га покрије расом и опреми као самртника, а уз то да му простре рогозину и метне камен под главу, да умре тако у потпуној смирености. У дубоку ноћ сви калуђери одоше да се одморе и легну, само са Савом остаде један јереј. У зору, кад у цркви поче песма, Немања, који је дотад ћутао, започе да пева стихове: „Хвалите Бога у светима његовим“. Кад га Сава упита шта

[1]) Л. В. Стояновича, Новыя слова Климента Словѣнскаго. СПетербургъ 1905., 76–7.

говори, он само погледа у њ и настави песму. И умре после тога.

Види се да је Стеван знао многе појединости о Немањиној смрти: да је умро на рогозини, да је тражио Богородичину слику, да је позивао проту и калуђере и да је умро са хвалом Богу у црквеној песми. Али он то није знао све по реду и тачно, и није знао све. Заборавио је причешћивање, спомиње рогозину а не спомиње камена; сасвим је заборавио да ли је Сава био сам, самодруги или у друштву са читавим братством. Нема сумње, да је у тај мах кад је писао Стеван имао пред собом Савин спис, као што је Доментијан имао његов, тих разлика не би било. Ако не би пренео дословно Савин текст сигурно не би ипак унео у своје казивање нешто, што би му сваки читалац оба текста могао приметити. Да не будем криво схваћен. Ја не кажем, да Стеван није знао за Савин спис и да га, можда, није читао, него само тврдим, са г. Станојевићем заједно,[1]) да га није употребио као непосредан извор. Г. Станојевић је многа подударања у причању о смрти био склон тумачити тим, да је Стеван за доста појединости могао дознати и по усменом причању Савином. (Склоп, 10; сп. Летопис, 101). Та је претпоставка врло вероватна, као што би се могло узети и то, да је то причање сећање од ранијег читања. Сигурно је само то, да није било непосредног књижевног коришћења.

Да Стеван није употребљавао Савино дело као извор види се најбоље из неколика њихова друга разилажења и отступања, која се не би јавила, да је Стеван имао Савину биографију пред собом или да је се *живо* сећао. Таквих разилажења има неколико: Сава прича, како је Немања почео зидати манастире и вели: „и *прьво* оу Топлици светаго ѡтьца Николы“. Стеван опет прича у гл. III, стр. 3, ред 22 и д., да је Немања најпре начинио храм у Топлици Богородици, а онда у гл. IV наставља „*пакы* же и си господинь нашь светы немогы оуставити срьдца своѥго, разьгараѥмь христовоѩ любовиѩ и зачеть зидати храмь светаго арьхииѥрея

---

[1]) С тим се слаже и П. Поповић, Годишњица XLII, 1933., 21, и Д. Костић, Гласник Југослов. проф. друштва XV, 1935., 727.

и чюдотворьца ѡтьца Николи". Други случај: у глави X прича Стеван, како се Немања опростио од сабора и уступио владу њему благословивши га „и прѣдасть и ѥмоу сь вьсакымь благословениѥмь", и отишао иза тога у Студеницу. Одатле како се јавио писмом Сави у Св. Гори и како га је овај позвао да му дође и како је Немања отишао „быстроѥ течениѥ творе кь желаѥмомоу". У Саве, међутим, прича се како је Немања пред полазак у Св. Гору послао поново по синове и сакупио сабор и — то се изрично наглашава — благословио их по други пут *„и паки вьтороѥ благословеніе имь давь"*. Треће: Сава у својој биографији не вели нигде, да му је Немања писао у Св. Гору и да га је он позвао тамо, него прича просто, како је старац зажелео да иде у Св. Гору, да потражи заблуделу овцу своју. Стеван у својој биографији, гл. X, стр. 12—13, доноси и писмо Немањино и Савин одговор. Сава спомиње да им је мати, у калуђерству названа Анастасија, отишла, кад се закалуђерила, у Рас светој Богородици; Стеван то не казује. Он не спомиње ни да је Сава тражио у његова таста, цара Алексија, место и дозволу за Хиландар.

Можда би се могло рећи, да је Стеван нешто од тога запамтио и знао боље од Саве, рецимо податке о градњи храма св. Николе и о предавању власти. Али да ли се то може рећи и за оно писмо? Или, да узмемо да је Сава из скромности пропустио да спомене свој позив Немањи у Св. Гору и да је то Стеван унео јер му је била позната ствар; али, ако је имао као извор Савину биографију, како онда да заборави онај спомен о мајци или ход цару Алексију [1])?

Ко зна како су се у нашој старој књижевности употребљавали старији извори и како су поједини писци употребљавали и своја ранија дела, — споменимо само самог Саву и Доментијана, — томе ће бити већ по том сумњиво, да је Стеван употребљавао Савино дело, кад се у њима дају наћи и оволика, стварна отступања и изостављања. Ми немамо ниједног јединог исписа Стеванова из Саве, ниједног дужег

[1]) На разлике причања о преносу Симеонових моштију упозорио је већ раније Вуловић у сп. делу.

навода који би им био исти; све оно, што се да наћи заједничкога, то су неколике фразе од невелике важности, фразе, које се могу потпуно тумачити и објаснити као сећања из ранијих читања и као општа хагиографска места.

III

Одношај Доментијанове биографије Симеонове спрам ове две био је и раније предмет подробнијих студија Утврђено је давно, да је она у ствари, у својој суштини, извод из Првовенчанога,[1]) само се нису до краја извршила не толико сравњивања текста, којих је било, колико његова критика. Ми ћемо с тога поћи и у том правцу нешто даље. Да кажемо само узгред, да је, по нашем рачунању, Доментијан узео из Првовенчаног 438 реди.

Познато је од раније, да је Доментијан за своју Симеонову биографију узео велик део текста, читаву трећину,[2]) из своје раније написане биографије Св. Саве. Али има при том једна појава која заслужује нарочиту пажњу. Извесна места из своје прве биографије, која је тамо испричао самостално, Доментијан у другој не узима одатле, него прави нове партије држећи се Првовенчанога. Такви су случајеви: на стр. 26—7 налази се у Сим. биографији опис одласка Савина, у који је Доментијан унео много из гл. IX Првовенчаног (на стр. 26 ред 8—9, 13—25, 27—8, на стр. 27 р. 2—8, 11, 13—6, 21), док од тог у биографији Савиној нема ниједног реда. А међутим има ставова, које је на истој 27 стр. узео Дом. из Савине биографије, стр. 130 (став: „и вь сѣтованьныѥ ризы облѣкоста се" и д). При опису Немањина отступања с престола има у Сим. биографији неколико реди из Првовенчаног, док тих места у Савиној биографији нема. (Стр. 41 р. 30—1, стр. 42 р. 7—10, на стр. 43 р. 9—10). Својим се текстом из Савине биографије Дом. међутим слу-

---

[1]) V. Jagić, Archiv für slav. Philologie II, 34; Вуловић, сп. д., 102; Ст. Станојевић, О склопу, 14 и д. Нешто сравњивања текста налази се код П. С. Протића, Житија српских светаца као извор историјски. Београд 1897., 49—52.

[2]) П. Поповић, Преглед српске књижевности. Београд 1909., 46, налази да је узета „скоро једна половина".

жио и ту; ср. на стр. 41 р. 27—9 са текстом 151—2, р. 30—1, 1 Само два места из Савине биографије, са стр. 151 р. 7, 9—10 и 29—30 слажу се са онима из Сим. биографије на стр. 28 р. 7 и 24—5, узетим из Првовенчаног. Али та места нису ту потпуно самостална, него је једно цитат из Псалтира, а друго опште место хагиографско, које се налази и код Св. Саве („сию славоу земльноую ни вь чьтоже вьмѣнивь"). Главно место у том причању, Стеванова молитва, из које је Доментијан у Сим. биографији узео читавих 17 реди, а која служи као нека спона у причању о одласку Савином и монаштву Немањином, није ушла у Савину биографију никако осим с оне две опште фразе, које не морају бити само из Првовенчаног.

Из веома опширног „писма" Савиног, којим позива Немању у Св. Гору, Доментијан је узео из Савине биографије у Симеонову само последњи део с извесним неважним испуштањима (ср. стр. 148., р. 23—26; на стр. 149., р. 29—31). Читаво то писмо није ништа друго, него једна дугачка амплификација писма које се налази код Првовенчанога, а од кога је у Савиној биографији задржана само једна фраза (Првов.: „господь твои жидеть тебе" у Сав.: владыка [бо] твои Христось ждить тебе), док је у Симеоновој место изостављеног првог дела писма из Савине биографије узето накнадно готово све из Првовенчаног (гл. X 5—9, што износи свега три-четири реда). Кад је говор о зидању Хиландара Доментијан накнадно уноси у причање и суделовање Стеваново према наводима његовим (XI гл., стр. 14—15; XII, стр. 16—17), о чем у ранијој Савиној биографији није било говора. У причању о смрти Симеоновој Доментијан се опет накнадно послужио Стевановим причањем (XIII, стр. 18), кога нема у првом делу. Из тог и таквих података да се закључити несумњиво, да је Доментијан пишући биографију Симеонову, иако је имао да излаже добар део истих чињеница, осећао потребу да се исправља, односно боље речено, да се допуњује и прерађује. Видимо из ових података даље, да се те допуне састоје у битности у том, што се Доментијан накнадно, у врло великој мери, служи текстом Првовенчанога.

С тим у вези одмах се поставља питање: да ли је До-

ментијан знао раније за дело Ст. Првовенчаног; и после: ако га је знао зашто се њим није пре послужио у већој или приближно сличној мери као што је то радио доцније.

Г. Ст. Станојевић мисли, да „Доментијан при писању живота Савина 1253. није имао код себе дело Првовенчанога, него је он то дело доцније добио, можда заједно са позивом да напише живот Немањин". [1])

Да би могли примити то мишљење треба, пре свега, утврдити: да ли у Савиној биографији Доментијановој има ма каквих позајмица из Првовенчанога или ма и даљих трагова да се он њиме служио. Вуловић је у том погледу категоричан. Ни једна партија у Доментијановом Савином житију „није урађена по Сави, ни један повећи склоп реченица није узет из Саве. Али је за то Стефанова биографија, док је писао, непрестано стајала пред њиме — она му је била у велико извор, она му је дала правац". [2]) И да то докаже он је навео неколико места или је указао на њих. Вуловић је претерао, у извесној мери, говорећи да је Савина биографија Немањина „дала правац" Доментијану; претерао је, у мањој мери, кад је тврдио да му је Стеванова „била у велико извор"; *али је сасвим тачно, да је Доментијан знао за биографију Немањину од Првовенчанога кад је писао свог Саву и да се њом послужио.*

Оно што претставља проблем у том Доментијанову раду то је начин којим се он служио пишући своје биографије. У Савиној биографији он има релативно мало непосредних исписа, а на неким местима, и кад их има, може се чак поставити питање да ли су они чист испис. У добром делу случајева ти његови исписи имају само по једну или две реченице, ретко кад више. (Н. пр. при умирању Немањину вели Првовенчани, у гл. XIII, 18, како „внезапоу бысть шоумь", у Дом. стр. 174 „вьнезапоу бысть шоумь". У истој глави Прв. има „тѣло блаженаго сь псальми и пѣсньми и положише и вь гробѣ... славеще ѡ сихь ѡтьца и сына и светаго доуха" — Дом. стр. 175: „сь богохвальныимь пѣниѥмь по

[1]) О склопу, 12.

[2]) Годишњица VII, 99.

ложены быша светыѥ мошти ѥго вь црькви... славеште отьца и сына и светааго доуха". У другом случају, Дом. стр. 194—5, Прв. гл. XIV, узето је око осам реди свега). Иначе, Доментијан је, у главном, узимао Стеваново казивање, па га је препричавао. Највећи извод који је узет од њега налази се из Стеванове гл. XIV, а пренесен је у текст, који би код Даничићева издања имао да се налази на стр. 192, али који је тамо очигледно окрњен (ср. неприродни прелаз: „и самь приди кь намь, о богоносьне, мысльноу волю имоушта") и који се, пун, налази у петроградском рукопису. Ср. Starine V, 14—5. Али и ту, поред дословног преношења текста, има и малог преиначавања; ср. Прв. гл. XIV, где се казује како је Стеван позивао Саву: „принеси благооуханые мощи светаго, да просвѣтить се ѡтьчьствиѥ ѥго принесениѥмь мощи ѥго и пришьствиѥмь твоимь". — Дом. стр. 192: „просвѣтити хотешта своѥ отьчьство различьными чоудесы, овь миромь благооуханиꙗ хоте ѥ оумастити" и д. У Прв. гл. IX, стр. 13 налази се овај став, који је Дом. на стр. 154 овако „прерадио":

Првовенчани	Доментијан
проть и вьса братиꙗ светогорьскаꙗ и чьстьны и игоумени и вса братиꙗ и поустыньници придоше на посѣщениѥ ѥго... и бесѣдовахоу с нимь ѡ пользи доушевнѣи.	чрьнци Светыѥ Горы оть малыихь и великыихь манастирь, оть горь и оть поустынь и пештерь и пропасти землььныихь сь богоносьныимь отьцемь ихь протомь приидоше на видѣниѥ и благословениѥ сь светыимь и... любьзно бесѣдовавьше о пользѣ доушевьнѣи.

Међутим доцније, кад је писао Симеонову биографију, Доментијан је поступао сасвим друкчије. Он није извесна места тако препричавао него их је просто преписивао, и то не реченицу две него по читаве ставове, а понегде готово и целе странице. Иста места, која је сам раније написао у својој Савиној биографији, он понекад није узимао из ње, иако се и њом служио на исти начин, него их је узимао из

Првовенчаног или их је по њему радио поново. Ево таквог једног примера из Прв. гл. IX и Дом. стр. 151 (из Савине биографије) и стр. 28 (из Сим.):

Прво.	Дом. Сава	Дом. Сим.
благодароу те, владыко, господи боже мои, ісоус христе, милостивы господи, чловѣколюбьче, ѥже сподобиль ме ѥси вь дьньшьнии дьнь видѣти поути спасениꙗ твоѥго начело и вь разоумь истиньны приходеще незаблоудьно прѣбивають. Тѣмь же оубо, ѡ доуше моꙗ, вьспрени и тьци кь покаꙗнию. владыка бо твои зоветь те. Симь бо ти псальмомь ѡбразь показа глаголѥ: изь оусть младѣньць и сьсоущихь сьврьшиль ѥси хвалоу, тѣмь же не лѣни се, не видиши ли оубо юныхь потрѣбныхь себѣ ищоущь и варающь те.	и вьздавь славоу богоу творештомоу велика и дивьна чоудеса, по истинѣ светопѣвьца Давида: оть господа бысть се дивьно вь очию вашию, ꙗко изь оусть младѣньць сьсоуштихь сьврьшиль ѥси хвалоу.	и благодари Христа благодѣтелꙗ своѥго о вьсѣхь слышаныихь о любимѣмь чедѣ ѥго и по томь себѣ вьнимаѥ глаголааше: о доуше, вьсприими покаꙗниѥ и тьци, вьсеблагыи и милосрьдыи владыка твои зоветь те, давидьскыимь гласомь глаголѥ: изь оусть младѣньць сьсоуштихь сьврьшиль ѥси хвалоу, тѣмьже не лѣни се, нь вьспрени и зри юныихь потрѣбьныихь себѣ иштоуштиихь и вараюштиихь те вь царьство небесьноѥ.

Ја сам нашао један једини случај, да је Доментијан у Сав. биографији, користећи се текстом Првовенчанога, дао у неколико непосреднији текст него код Сим. биографије.

Прво. (гл. XV)	Дом. Сава (297)	Дом. Сим. (106)
И источи и рака ѥго	Источи рака све-	Источи рака света-

мурочюдьною и благооуханьною и цѣлению творе болещимь и страстемь различнымь, и просто рещи и бѣсныю доухы прогоне и не тьчию юдиною нь и по вьсе часе искипѣваю неизреченьною и прѣславьною миро своюмоу отьчьствоу.

тааго миро благооуханьною и цѣлюниꙗ чоудесьна творешти вьсѣмь болештиимь страстьми различьныими и бѣсьныю недоугы отьгоне не тьчию юдиною, нь и по вьсе часы искыпѣваю прѣславьною миро своюмоу отьчьствию.

аго миро прѣблагооуханьною чоудесьна исцѣлюниꙗ творешти вьсѣмь болештиимь страстьми различьныими и просто решти бѣсы изгонешти и вьсѣмь здравию подаюшти, и не тьчию юдиною нь оть того дьне по вьсе дьни и часы и до селѣ искыпѣваю прѣчоудьною миро чедомь своюго отьчьства.

Скрећем пажњу на доста занимљиву чињеницу, да ни у Сав. ни у Сим. биографији Доментијан није дословно узео текст Првовенчанога у оној фрази: и бѣсныю доухы прогоне. У Сав. биографији ближи му је у толико што је дао три речи и глагол *отьгоне* за *прогоне* у таквом партиципском облику, док у Сим. биографији даје само две речи, с партиципом развијенијим и са именицом *бѣсы* за бѣсныю доухы.

Ова веома важна констатација да Доментијан не само није употребио на исти начин Првовенчанога у своја два списа, него да је у првом случају сасвим друкчији него у другом, занимала је одавно наше људе од науке. Покушавана су и објашњења. Г. Ст. Станојевић, који мисли да Доментијан 1253. год., пишући Савину биографију, није имао код себе спис Првовенчаног, а који, међутим, не спори да се у Савиној биографији налази места из Првовенчаног, тумачи ствари тако, да су та места могла доћи у Савину биографију накнадно из Симеонове. „Ја обраћам пажњу на то“, каже он, „да се сва она места, која су у Савиној биографији узета из Првовенчанога, налазе од речи до речи и у Симеоновој биографији, те да су, може бити, у Савину доцније из

ове унета“.[1]) Ја се с тим мишљењем не бих могао сложити из више разлога. Прво, што је читав начин употребе Првовенчаног, како смо видели, скроз различан; друго, што не видимо разлоге због којих би неко после уносио баш ова места, а не и друга, можда важнија; и најпосле што преношење истог текста, ма да је очевидно, није ипак сасвим дословно од речи до речи, него има извесних и не баш сасвим равнодушних разлика. За горе наведено место употребе списа Првовенчаног („и источи“) г. Станојевић држи да не мора бити узето баш отуда, него претпоставља „да су то неколико реди фраза из какве стихире“,[2]) али се нама чини да је позајмица очевидна не само по истим фразама и речнику, него и по целом тону.[3]) И она велика позајмица из Стевановe гл XIV, која се налази у петроградском рукопису, није истоветна у Сим. и Сав. биографији, него је у другој (Сим.) знатно проширена, а у Сав. је ближа Првовенчаном.

Г. Станојевић, састављајући своју табелу редова које је Доментијан исписао из Првовенчанога у Симеоној биографији, ставио је и за ове редове, узете из II главе Првовенчанога, знак питања, као да је у недоумици да ли потичу баш отуда:

Доментијан	Првовенчани
акы чловѣка не вѣдоушта божиѥ таины хотештеѥ сьбыти се на немь, ꙗко царьствовати ѥмоу земльныими и вь небесьныихь вьдварати се ѥмоу сь аньгелы.	невѣдоуща божиѥ таини и милосрьдиꙗ поучины, хотещеѥ быти на нѥмь, ꙗкоже царствовати ѥмоу земльними и вь небесныхь вьдварати се сь ангелы.

Исто му је тако била сумњива и употреба из гл. VII Првовенчаног.[4])

---

[1]) О склопу, 12.

[2]) Ів. 15.

[3]) То мисли и Д. Костић, Дело, IX, 1896, 297. Он је ту изнео и још један пример употребе Доментијанове из XV гл.

[4]) Г. Станојевићу су сумњиви читави 20 реди узети из VII гл. Првовенчаног. Ми, за пример сравњивања, узимамо само једно место из те главе.

Првовенчани

нь хоте ωзлобити незлобиваго и светаго, нанесе на се изьгибѣль свою и хоулоу на царьство своѥ и ωпоустѣниꙗ на земьлю свою. пришьдь бо прѣподобьни светы сvмеωнь сь оугърьскымь кралемь и доиде града до срѣдьца рекомаго и вь ськроушеније постави ѥго и вь ωпоустѣније коньчьноѥ.

Доментијан

нь хоте озьлобити незьлобиваго паче нанесе на се изгыбѣль свою и хоулоу на царьство своѥ и опоустѣниѥ земли своѥи. прѣподобьныи же отьць нашь приѥмь оугрьскааго кралꙗ и иде тамо вьноутрь грьчьскааго царьства и землю поплѣнивь и многыѥ грады ськроуши и сьтвори вь опоустѣниѥ до коньца.

У оба ова случаја ја мислим да је позајмица непосредна, ма да није дословна у другом примеру. Први је, истина, једно прилично опште хагиографско место, али је толико подударно у целом склопу фразе да је могућност позајмице вероватна, и то у толико више што имамо више даљих примера о том да је Доментијан искоришћавао спис Првовенчаног. У другом примеру ствар је вероватнија још више, што је Доментијан за сарадњу Немањину с угарским краљем једва могао дознати с друге стране сем из Првовенчаног и што је седму главу из његова списа искористио и иначе.

Пошто је тада, 1895. год., изнео своју занимљиву претпоставку да биографија Немањина од Првовенчаног, оваква какву је сад знамо, није целовито дело, г. Станојевић је дао ново објашњење за овакав Доментијанов рад. Први део биографије Првовенчаног, од гл. I—XIII, није био пред Доментијаном кад је писао Савину биографију, него је он извесне ствари одатле знао по традицији (н. пр. о Савином бегству у Св. Гору и о смрти Немањиној). Други део, гл. XIV и можда почетак гл. XV, био му је познат и он је одатле преписао до 40 реди. Трећи део, гл. XV—XX није знао.[1]) Нови један рукопис са Немањином биографијом из 1442. год. има доиста текст, који је употребио Првовенчанога само до гл.

[1]) Летопис, књ. 182, 1895., 103—5.

XIV, т. ј. онај први део који претпоставља г. Станојевић.[1]) Та чињеница говори много у његову корист. Упада, несумњиво, у очи то, да је у Сав. биографији најнепосредније употребљена гл. XIV, а да су позајмице текста из ранијих глава доста ситне или да су препричавања. Веома је важна чињеница, да текст тог новог житија Немањиног од гл. XIV не наставља причање по Првовенчаном него по Теодосију и да, у целом даљем излагању, нема више ни једног јединог места из Првовенчаног. Значи, да је спис Првовенчанога са закључно 13 глава могао постојати као целина и да тог другог дела није било у свима рукописима. Јер не би било иначе лако објаснити зашто да баш ту прекида овај нови компилатор своје причање о Немањи и да прелази на другог писца, а да се нигде више не враћа на први изворник.

Један део тог објашњења ми можемо да примимо. Из њега би излазило као несумњиво ово: да је Доментијан, пишући Савину биографију, сигурно искористио непосредно један део списа Првовенчанога, и то гл. XI V. У том се до сада сви слажемо. Слажемо се даље и с тим, да је „узимања" из првих 13 глава било (у колико га је било) само са по једном-две општије фразе и реченице, а без непосреднијих већих преписа. Доментијан је тај део текста Првовенчаног употребљавао као узгред или по сећању, а да му је он служио као непосредан извор, онако како је замишљао Вуловић, то се не би могло аподиктички тврдити. Једино у чем се ја не бих могао сложити са горњим тумачењем то је у погледу „трећег" дела списа Првовенчанога. Из њега је, како сам горе показао, Доментијан узимао непосредно један део текста из гл. XV. Мислим да се може доказати поуздано и позајмица и из гл. XVII. Ср.

Првовен.	Дом. Сав.
ѩкоже... страстотрьпьць Ди-	ѩкоже прѣжде светыи Ди-

[1]) После је г. Станојевић нешто изменио ово своје мишљење у погледу склопа. Ср. Глас CXXVI, 1927., 86. Рукопис из 1442. год. налази се код г. сенатора Светозара Томића, али ја га нисам могао добити од њега на преглед. Помињем га по исписима г. Д. Костића, које ми је љубазно одавно ставио на расположење.

митрии проньзи цара ближикоу сего и злою сьмрьтию оумори, недады ѡбидѣти ѡтьчьствиꙗ своѥго, тако и сии мои господинь светыи, пособе и хране ѡтьчьствиѥ своѥ проньзи сего зьлаго.	митриѥ проньзи Иоана цара ближикоу ѥго и зьлою сьмрьтию оумори ѥго, іако и сего светыи, бране отьчьства своѥго.

Првов.	Дом. Сав.
И издьше посрѣди народа злою сьмрьтию . . . и нагь ѡпроврьжень и непотрѣбьнь вьнезапоу бысть.	И горькою сьмрьтию вьнезаапоу скоро издьше и своими избраныими мрьтвь нагь опроврьжень бысть.

Да је ово позајмица ја мислим не само по избору поређења са Св. Димитријем и бугарским царем Јованом, које тешко да може бити случајно, него још и по оном додатку „ближикоу ѥго", који је врло карактеристичан и очигледно узет из Првовенчаног. Обраћам, даље, пажњу и на глагол *проньзи* и *издьше* и фразу „зьлою сьмрьтию" и уз то „нагь опроврьжень".

Кад имамо, дакле, утврђене позајмице из гл. XV и XVII онда не можемо примити, да је „трећи" део списа Првовенчаног био непознат Доментијану у првој периоди његова рада. Напротив. *Ми држимо као сигурно, да се он, пишући Савину биографију, служио списом Првовенчанога и од гл. XIV до XVIII.*

Кад је радио ново своје дело о Симеону Немањи Доментијан је имао пред собом поновно дело Првовенчаног и онда је по њему саставио многе нове партије свог дела, служећи се, уз то, врло обилато и ранијим својим списом о Св. Сави. Зашто у тој другој партији свог дела има позајмица из Првовенчаног које су очигледне, а зашто се у првој служио више методом препричавања, то је врло тешко убедљиво објаснити. Сигурно је само једно, да је он, кад је писао Савино житије, знао за *цело дело* Стеваново. Питање је само, да ли је, кад је писао, имао пред собом *цео текст* или само последње партије његове. Мени се као доста веро-

ватно објашњење чини то, да можда није имао целог текста. То ћемо, мало даље, утврдити новим чињеницама.

Има једно мишљење, да су неке главе из Доментијанова дела накнадно унесене у дело Првовенчаног. То би биле гл. XI и XII, у којима је употребљаван индиректан говор. Упадало је у очи, да Доментијан највише из Стеванова дела употребљава оне главе, у којима је све индиректан говор. „Могао се из Стеванова дела изгубити тај део који у главном чине XI и XII гл., па се то при препису Стеванова дела попунило из Доментијана, где је свуда, где се говори о Стевану, било треће лице. То изгубљено и доцније уметнуто парче захватало би у Стевановy делу од 34 реда гл. XI од: посла светыи сыи па до 34 реда гл. XII до: и пакы... На осталим двема странама има по неких 10 реди без пара у Стевана; њих допуњач Стеванова дела није *морао* преписати из Доментијана као год што овај није све једнако преписао из Стевана".[1]) И ту, иначе по себи већ на први поглед врло смелу и нимало вероватну комбинацију г. Драгутина Костића изгледа да потврђује новонађени рукопис из 1442. год., у ком се налази XI глава знатно скраћена, са доста великим варијантама у тексту, а XII гл. уопште нема. Међутим, то за постављену тезу ипак не значи много, јер у том ркп. нема навода ни из три друге главе, IV—VII, које је Доментијан употребио, и с тога сваки закључак, који би се из тог правио у духу г. Костића, могао би одвести сувише далеко.

Постоји једно мишљење, да је Доментијанов спис могао бити интерполиран Првовенчаним. То је изнео Љ. Стојановић, и то за ова два случаја[2]). Најпре тамо, где је говор да је Немања добио земље од грчког цара у државу, Дом. 5, Стеван III, 3. Те партије нема у најстаријем одеском ркп. Доментијана, али занимљиво нема је ни у овом новом рукопису. Како је то, да извесни рукописи и изворника и прераде немају баш тога места? У оскудици више података ту је тешко дати задовољавајући одговор, али интерполација свакако није једино решење, које се може наћи. Ту нема у Дом. ниједног

[1]) Дело, IX, 1896, 300 301.

[2]) Споменик III, 68.

директног исписа из Првовенчаног, као што је случај на другим странама и једино подударање то је у овој фрази: Ст. тебѣ боуди и сѣмени твоѥмоу по тебѣ вь вѣкы — Дом.: се тѣбе боуди и чедомь твоимь вь роды ихь. (5). Други је случај изостављање Немањине борбе с Грцима, Дом. 22—29, Стеван VII. Ни овога нема ни у одеском ни у новом рукопису. Ја у том питању не могу да дајем коначан одговор, све док не бих видео саме рукописе и њихов цео склоп. Ово је засад само потврда за моје мишљење о рукописима с непотпуним текстом.

Кад је 1264. Доментијан почео да пише живот Симеонов, он је имао пред очима то, да ће књигу слати у „срьбьскоую землю“ и да тамо влада син Стевана Првовенчаног. Књига је била очевидно намењена за српски двор. Доментијану је било сигурно добро познато, да су на том двору знали, да постоји житије оснивоца немањићске династије писано од краљева оца и могао је мислити да има тамо неко ко га чита. Зашто је он онда узео да амплификује ту биографију и да прерађује с њом у руци оне партије биографије, које је већ израдио пишући о Сави? Ми мислимо, да би најбољи одговор на то питање могао бити овај. Управ ради тога, што је Првовенчанога спис било дворско дело он га је узео као основу свог, да му с нарочитим пијететом окити причање својом вештином, коју је он несумњиво ценио и која је, изгледа, била цењена и од других његова времена, и што је, по свом уверењу, употребљавајући често Првовенчаног дословно постајао на неки начин ближи и непосреднији самом Симеону.

Занимљиво је, међутим, да он тако није поступао са Савином биографијом Немањином ни онда, кад је сам описивао житије Савино, ни при Симеоновом. Он је вероватно знао за Савин спис, али се у оба његова дела не види нигде поуздано, да га је „искоришћавао“, односно да је из њега исписивао читаве ставове. По нашем мишљењу то се може објаснити само тим, да Савино дело није било засебан спис него само глава једног типика и као такво мање цењено од житија Првовенчаног које је било срочено као право житије за читање, по обрасцу грчких хагиографских житија ширег типа.

Врло је важно за студију ове ствари прегледати све измене у доцнијој Симеоновој биографији (См) према ранијој Савиној (Св), иако све нису дело писца него и преписивача. Најпре упада у очи већа исправност језика у другој биографији. У Савином писму Симеону, у См 147, у Св 47, код Св облици дуала мешају се с облицима множине: сътворивѣ, съвръшимь, иштемь, приведемь, приимевѣ, боудевѣ, оградимь, принесемь и др. У См ту су доследно и правилно свуда сами дуали. То је случај чак и код деклинације у Св: да добрии пастыре ꙗвимь се, а у См: да добра пастыра ꙗвивѣ се, што је боље јер се ради о њима двојици, Симеону и Сави. Место новијих и народскијих облика, као доуше своѥ или кирь Савомь (Св 155) См има старије и као свечаније: доуши свои, кирь Савою (54). И конструкције су очевидно боље. У Св 166 једна реченица почиње аблативом апсолутним овако: И тако спѣюштиима има.. и на прѣбольшоу вешть оумомь *вьшьдьша*,... посьла прѣподобьныи. У См 70 то је правилније и доследније изражено: тако спѣюштиима.... оумомь вьшьдьшиима. У Св. 177 Симеон у сну говори Сави, како му је Христос спремио особиту благодат, *ѥже* за ме троуди се неоусьпьныимь подвизаниѥмь; у См 81 то је боље изражено: *понѥже* за ме троуди се. Св 179 има: *больше* ѥсть ѥдинь дьнь вь дворѣхь господьниихь; код См 84 има то правилније *большии* ѥсть. У Св 188 има, да и камен пусти миро, оть *ногы* светааго образа написанааго на стѣнѣ; См 88 има и ту боље оть *ногоу*.

Ранији текст Св допуњава се и кити, осим умецима из Првовенчаног, још и више. У Св. у писму Симеону, 147, Сава вели, да они имају бити пример за остале, да њихови следници њиховим путем пођу у царство небеско и да виноград Христов ограде чистим плотом. У См има све то, али да ни тај случај не прође без навода из Св. Писма, Дом. је у ранији текст на том месту унео један цитат. Тако је исто урадио хвалећи Симеона и Саву, 154, где је доцније, См 53, додат нов цитат из Давида и онда протумачен, да се после неколико реди понови пређашњи случај. Цитатом из апостола Павла проширен је текст у См 58 према Св 162, цитатом из Давида на стр. 69 према 1о5. После Савина сна с појавом

Симеоновом, Св 178, одмах се прелази на благодарну молитву, у См 83, проширује се то, како се молитвом обратио Симеону са већ обичном хагиографском фразеологијом у том случају: сь топлыими сльзами и сь великыимь оумилѥниѥмь вьпиꙗаше глаголѥ. А молитва је та код См. уопште пунија, исто као с цитатом и похвалом проширени текст о његовој новој спремности за деловање.

У доцнијој биографији има и извесних стварних измена и исправака. У Св 159 прича се, како су Симеон и Сава били у Лаври светогорској и онда, прѣбывьше тоу нѣколико покоꙗ ради' вратише се у Ватопед. У См. 57 податак је дан прецизно: тридьневьноѥ же трьжьство сьтворише. У Св. 162 Сави се, у једном лицу, приписује потстицај за подизање Хиландара, док се у См. 58 природно то преноси у двојину, сматрајући манастир делом обојице. У См. 59 прича се, нешто мало друкчије него у Св. 163, ради лица, о ком се пише, како је Симеон послао Саву проти светогорском, кад су били одбијени од игумана. Код Св. 174 наводи се, да је Симеон предао дух свој свом господу „ѥгоже вьзлюби"; См. 79, водећи рачуна о Богородичиној слици, коју је Немања пред смрт тражио и добио, умеће ту реченицу: и прѣчистѣи ѥго матери юже вьзлюби. Кад је требало отворити гроб Симеонов Сава је, вели се у Св. 187, сву ноћ провео у молитви; у См. 86 наводи се и место, где је то било, на пиргу у цркви Св. Јована Кад је почело да тече миро из раке Симеонове оно се, међу другим, јавило и на слици Симеоновој, ,идѣже свеТЫИ бѣ написань на *стѣнѣ*. (Св, 188.) См. 88 има место тога *на стльпѣ* и мало даље и *на стѣнѣ*. Реч *на стѣнѣ* има најстарији Михин препис из XIV века у оба случаја. (Споменик, III, 61). Вероватно је била писарска погрешка код Св. 190: и вьси Светогорьци сьтворише трьжьство, док См. 90 има боље: проть же и вьси Светогорьци. Код Св. 195 има једно место нејасно и сплетено, које је, како се из овог поређења види, дато у См. 104 много боље:

Св.	См.
И миноувьшоу же врѣмени до дьне прѣставлѥниꙗ светааго,	Миноувьшоу же врѣмени малоу до дьне прѣставлѥниꙗ

истовыи же дьнь приспѣ прѣставлѥниꙗ светааго и сьбравьшиимь се чедомь ѥго и народоу многоу паствины ѥго на сътворениѥ праздьника прѣставлѥниꙗ светааго . . .

светааго и сь любовию сьбраше се вьса чеда светааго на творениѥ праздьника прѣставлѥниꙗ светааго.

У См. су изостављене извесне ствари, које би се, истина, тицале заједничког рада Симеонова и Савина, али које се, ипак, више односе на Саву. Ср. примера ради причање о помоћи похараној цркви у Просфори, са стр. 156—7. Има наравно и изостављања оних места, која нису непосредно у вези ни са Симеоном ни са Савом, али су ипак занимљива, као што је, на пр., причање о богородичиној икони која је исцелила цара Михаила, а коју су ишла да целивају оба наша светитеља.

Често се раније дани епитети и фразе мењају и то, очевидно, на боље.[1]) Сава пише Симеону по Св да дође он, љубитељ чеда свог, о нѥмьже ти извѣштено бысть доухомь светыимь *вь рождении ѥго* (149). То му се доцније учинило незгодно и дао је, место тога, *вь зачетии ѥго* (49).

[1]) Има понекад и горих измена, али је питање, у много случајева, да ли ту нема писарских грешака. Код Св. 154 има, на пример, чрьньцемь срьдьца прѣложи ꙗко молитьствовати Христа, у См. 53 има срьдьца прѣдьложи. Овде је „исправак" испао ван сумње на горе. Св. има, како су Симеон и Сава *прилагали* Ватопеду многе ствари, па додаје нь и доуше своѥ приложиста прѣсветѣи богородици (155). Ту је јасна алузија на *приложиши.* См. међутим има: доуши свои прѣдьстависта (54). Код Св. 174 свакако је боље и разумљивије ово: и ѥгда благословлꙗше ѥ и вь незаапоу бысть шоумь .. недомыслимь намь вь пльти соуштиимь, него код См. 78: и благословениѥмь ѥго светыимь вь незаапоу бысть шоумь . . . намь вь пльти соуштемь. Код Св. 177 лепо се упоређује Сава који: ...вьсе обьтечеши и вьсѣмь стопамь ѥго светыимь поклониши се . . . подобе се зарамь сльньчьныимь обьтекьшиимь коньце вьселѥныѥ. У См. 82 задржала се главна реченица, али се она с упоређењем, да би била разумљивија, разрешила: зарамь сльньчьныимь подобе се и обьтечеши коньце вьселѥныѥ. Тако се, без потребе, у истој реченици понавља двапут глагол: обьтечеши. Код Св. 186 има за Симеона: истазавьшааго тѣло постомь и вьздрьжаниѥмь и молитвами; См. 85 испушта реч вьздрьжаниѥмь, која не служи у оном контексту као просто надовезивање речи.

Треба да дође вели се у Св. *подобьниче* боговидьномоу Иѩковоу (150), док у См. то је прецизније: *подобє се* Иѩковоу (51). У Св. стоји: и тамо готовоую помошть самоу *обрѣштемь* ю (150), а у См. јасније: и горѣ на небесехь.. помошть *обрѣштевѣ* (51). Фразу: вь семь мимоплаваюштемь житии (150) изменио је, можда с обзиром на то, што би та слика у унутрашњости била мање жива, с фразом: вь мимогредоуштиимь житии семь (51). Кад су се Сава и Симеон нашли у Ватопеду вь коупѣ благодарьноу молитвоу сьтвориста кь Христоу (Св. 154); доцније, то му се чинило мало свечано и с тога у См. проширује: и ставьша вь коупѣ и прѣподобьнѣ роуцѣ оба вьздѣвьша кь вышьнюмоу и благодарьноую молитвоу сьтвориста кь любителю ѥю Христоу (52). Ibid. има Св.: за любовь владычьноу толикоу высотоу оставивьша; а См. допуњује то: за безмѣрьноую любовь. Симеон је, дошавши у Свету Гору, на збору обдарио све, Св. вели: и вьсѣмь вьсакь доволь подавь златомь и роухомь (154); у См. то је измењено с надопуном: и вьсѣмь доволь подавь не мало златомь и сребромь (53). За Немању има Св. 155, да је тѣломь неоусьпьно вь вьсѣхь дѣлѣхь *земльныихь.* После је хтео да буде прецизнији и више у култу праведног: нису то ни чисто земаљска дела која њега занимају, него су то, како се накнадно вели, См. 54, дела *манастирска* (вь вьсѣхь дѣлѣхь монастирьскыихь). Св. има (158), како Симеон и Сава великааго сьмѣрениѩ божиѩ образь *приѥмьша;* См. 55 место тога има боље: образь вьсѣмь *показаюшта.* У Св. 159 има, како Симеон и Сава обдарише Лавру овы златомь, овы *роухомь;* у Св. 57 то је прецизније: овы златомь, овы же *одеждами.* Код Св. 163 прича се, да, пошто је Сава био одбијен од свог игумана кад је први пут тражио Хиландар, он и Симеон: не *оусьноуста* молеште се прѣчистѣи богородици дьнь и ношть, ѩко подати има прошениѥ. См. 59 има то друкчије: не *почиста* оба. У Св. 164 прича се, да је онемоћао Немања обилазио Свету Гору междоу двѣма коньма; См. 60 има то сасвим јасно: междоу двѣма конюма сьтворивь ѥмоу одрь. У Св. 176 стоји, без личног апострофа, док је сав остали говор у трећем лицу овако: трьблажень бысть сьподобивь сє славы твоѥѥ. У См. 80 то је или од писара или од сама писца

измењено на боље: славы тоѥ. Код Св. 17 Симеон казује у сну Сави како га је наградио: славамь господь Ии҃соусь Христось; у См. 81 то гласи: слава моꙗ господь. У Св. 179 вели се, како Сава после тога сна *бывь* вь себѣ, у См. 84 има то разумљивије *расьмотривь* вь себѣ. Св. 186 има, при једном цитату, за Саву епитет: *богоносьнааго* кирь Савы; См. 86 место тога има: *богогласьнааго;* ibid., за Симеона се вели сии светыи *обоуздань* божиѥю благодѣтию, См. има боље *опльчень*. Исто тако, ibid., См. има тачнији израз од Св. Код овог се вели, да је Саво имао *блогодѣтьныи* дарь прозрети не само благодат у свом родитељу, него и у сваком другом човеку и да је могао пророковати. См: за тај дар вели прецизније *прозорьливыи* дарь.

Као ретор у доцнијој биографији он тражи округлију фразу, пунији епитет или ставља епитет тамо, где га раније није било, и ефектнији ред речи. Сава зове Симеона да дође у Свету Гору: да образь боудеши стадоу своѥмоу (148); у См. то место гласи: да добрыи образь боудеши (48). У Св. се само говори: прииди, у См појачано: греди и прииди. У Св. истом приликом: и Христоу принесеши ю дарь непорочьнь (148), у См.: и любителю своѥмоу Христоу (48). У Св. стоји за Симеона: Христа ради оставивьшоу высока и вь Светоую Гороу пришьдьшоу (150), а у См. ту је уметнуто још иза высокаꙗ и сьмѣрениѥ вьзлюбивьшомоу (50—51). Кад га зове, да види његове седине, у Св. се још додаје и охоуплю ѥ, а См. има: и любьзнѣ охоуплю ѥ. У Св. 158 прича се, како Симеон и Сава изидоста на поклонѥниѥ светыихь мѣсть. См. 55 то мало кити и умеће: изидоста о господи радьоующа се на поклонѥниѥ. Ibid., См. добро допуњује, да су најпре отишли у Кареју, а онда поново проширује фразу Св.: поклониста се светѣи богородици речима: сь любовию и сь прѣвеликыимь сьмѣрениѥмь поклониста се. У Св. 159 стоји: избрана воина христова светыимь доухомь опльчена и вѣрою христовою непорочьною; у См. 56: ...светыимь доухомь опльчена и вѣрою непорочьною вьороужена. У Св. 162, после цитата, да се изиде на Сион и благовествује Јерусалиму, вели се Сави: такожде и ты не кьсьни, нь створи манастирь. У См. 58 то је место боље доведено

у везу с наведеним цитатом, па се пуније говори: такоже и ты вьстани вь скорѣ и не лѣни се о сьпасении многыихь. Кад треба да се подигне Хиландар код Св. 163 се вели: желаюштеи истоваа́го живота пришьдьше тоу да обрѣштоуть и прѣтрьпѣвьше до коньца сьпасени боудоуть. Код См. 58—9 то је проширено новом, намерно унесеном, мишљу: и желаюуште истоваа́го живота и жизни вѣчьныѥ, зде пришьдьше и прѣтрьпѣвьше до коньца и *избрани людиѥ господеви богоу* обрѣштоуть се. Кад је Сава најпре био одбијен од игумана ради препуштања Хиландара Св. 163 доноси само, да је то Сава саопштио Симеону; код См. 59 то је развијено: и повѣда прѣподобьномоу отьцоу си, ꙗко не полоучи прошениꙗ. Св. 166: „того ради и мьзда има оть господа и вѣньци оуготовани има быста на небеси и аньгели оублажише и, и бога не отьлоучиста се зде и вь бесконьчьныѥ вѣкы“ укругло се и проширило у ово код См. 70: того ради и равьночьстьна мьзда има оть господа, и прѣсвѣтла вѣньца има оуготована быста на небесехь и роди земльнии оублажише ꙗ и аньгели небесьнии оудивише се има, и самого господа и т. д. Св. 168 има за Симеона и Саву прѣдьобразоуюшта боголюбиѥ и светыню чедомь своимь; См. 72 има, да буде пуније, чак и ове две речи, које нимало нису нужне за ову јасну фразу: добрыи образь прѣдьобразоуюшта (72). Код Св. 168—9: оба славиꙗ богогласьна неоусыпаюшти имоушти очи доушевьнѣ и срьдьчьнѣ — код См. 73 то је допуњено и мало преиначено у конструкцији: оба славиꙗ богогласьна ѥваньгелиискыихь оучении неоусыпаюштиима очима доушевьныима и срьдьчьныима. У Св. 176 за Христа се само вели: истиньныи богь; у См. 81 он је: истиньныи богь богомь и господь господемь. Св. 178 казује, да се Сава тргнуо оть сьна; См. 82 место тога има са широм фразом оть сьна богоразоумьнаа́го видѣниꙗ. Кад је говор о том, како кости Симеонове пустише „благодатне воде“, См. 87 умеће ту читаву једну реченицу фразе: напаꙗюште вѣрьныихь срьдьца великаа́го благовѣриꙗ и недоужьныимь здравиѥ подаваюште. См. 88 умеће једну реченицу и иза оне, којом Светогорци говоре, да је Симеон био с њима до јуче у пути: и вь тѣлесьныихь послоуживьша намь паче добрѣ выше вьсѣхь

любештиихь бога и светоѥ мѣсто сиѥ. У См. 105 у р. 6 додато је од „сыне и слово божиѥ" читавих нових 7 реди у једном зазиву, који је чисто похвално-теолошки, а који је иначе дословно узет из Св. 196. Сличан случај имамо См. 108 према Св. 199.

Ипак, ма да је См. радио касније и мада га је дотеривао и стилски и садржајно према Св., код Доментијана се, ипак, местимице осећа како је, тако да речемо, „пришивао" извесне партије. Ето, примера ради, оне партије о одласку Савином из Свете Горе у Србију на позив Стеванов. На стр. 97—100 См. употребљен је Св. 192, (ср. Starine V, 14—5) и Прв. гл. XIV. На стр. 192 Св. р. 11—5 и Starine V 15. Дом. се већ раније био послужио Првов. и пренео је то место и у нови спис, стр. 97, р. 30—1, стр. 98, р. 1—9. Затим је ту знатно проширио текст новим препричавањем и поређењем. На стр. 99 од става: „да некьли бы" и „Сии же прѣподобьныи" искоришћен је Св. и Прв. у причању како је Сава кренуо из Свете Горе; „скоутавь мошти светааго и поѥмь сь собою христолюбивыѥ моуже и прѣподобьныѥ сь прѣподобьныимь изредьны светыѥ чрьньце Светыѥ Горы". На стр. 100 у новом ставу „Сии же богоносьныи" то се причање понавља „того ради избра изредьныѥ моуже оть Светыѥ Горы и поведе ѥ сь собою", и развија се у широк нов став. То понављање је дошло отуд, што је првобитни текст из Св. проширен, нећу рећи невешто, али прилично таутолошки.

Г. Д. Костић за ово место претпоставља да се „никако не би могло рећи да је учињен из Ж. Св. Саве као остали приповедни текст око њега", него мисли „да је и год. 1264 Доментијан имао пред собом неку заједничку похвалу Св. Симеону и Св. Сави и да се, украшавајући своје причање похвалским периодним ставовима, служио непосредно њоме, према знацима које је у личном примерку свом стављао раније, још 1253, када се њоме служио за такво украшавање и свог Ж. Св. Саве".[1]) Похвала Сави и Симеону, која се јавља у Св. кад је говор о преносу Немањиних моштију у Србију,

[1]) Глас CLXI, 1934., 149.

има одиста изглед похвале подешене за њихов култ који је независан од простог читања овог житија. Она је и прилично опширна; хвата од стр. 192—4, са додатком у Starinama V 15, у См. 100—2. Костић налази, да је та похвала „према једнакој општој стилизацији свакако од једнога и истога писца", и то „највероватније од самога Доментијана". [1])

Али у доцнијој биографији Доментијановој, т. ј. у См. има и доста испуштања, и то испуштања из текста, који се иначе дословно преноси и где су изостављена места понеке фразе, слике, или упоређења, све оно што је иначе врло карактеристично за декоративни стил Доментијанов. Изоставља се, на пример, ова слика, која је и лепа и непосредна, из једног писма, које има много више сувишног и безначајног: земльа бо не поюна оть вышьниихь высоть вьсегда распадавьши се вьпиюѥть кь творьцоу своюмоу, ꙗко да посьлюѥть юи дьждь рань и поздьнь, ꙗко да прозебнеть сѣме насѣꙗно на нюи и сама напоюна вьзвеселить лице своѥ. (148). Овај став, даље, има, као што се види, и проширивања и испуштања. Док прво можемо лако да објаснимо, друго нам није ни мало разумљиво и чини не малу тешкоћу за образложење. Ево га:

Св.	См.
Боголюбива же мати ѥго Ана такожде подобешти се светыимь великыимь царицамь оставльшиимь царьства земльна и послѣдовавьшиимь Христоу и царьство небесьноѥ наслѣдовавьшиимь, такожде желаюшти оуподоби сє сыноу своюмоу послѣдовавьшомоу Христоу и образь показавьшоумоу родителюма своима и не оста господина своюго си сьврьсть-	Боголюбива же Ана такожде подобешти се господиноу своюмоу и светыимь боголюбивыимь дѣвамь, прѣжде оставльшиимь земльнаꙗ и небесьнаꙗ наслѣдовавьшиимь, сьврьстьника своюго не оста, нь оть тогожде светителꙗ тьгыжде приюѥть светыи ангельскыи образь и наречена бысть прѣподобьна мати наша Анастасиꙗ.

[1]) Ib., 155.

ника, такыижде прикть анъгельскыи образь оть тогожде светителга, рекоушти да некьли сьподобить ме чловѣколюбивыи богь сьликьствовати сь любимыимь чедомь своимь вь царьствии небесьнѣмь.

Такав је случај са овим местом из Св. 155, где се говори о прилозима за Ватопед: приложиста в кьбла соуха злата и сребра, роуха бесчисльна, кони и мьскы бесчисльны и лакимик коньскык, вьсего бесчисльно испльниста домь светык богородице. См. има, непојмљиво зашто, ову измену (54): после злата и сребра, ино много имѣник бесчисльно и имьже испльниста домь'. Врла важна партија о обновљењу Просфоре и о поновним прилозима Ватопеду од стране Симеона и Саве, Св. 156—7, изостављена је исто тако потпуно у См.; после податак о цару Михајлу и његову оздрављењу у Кареји, Св. 158. При опису Кареје См. 55 има више података, да су многи прилози Симеонови и Савини „и дьньсь видими“ у тој цркви, али је изостављено из Св. 158, како су оба прозвана другим ктиторима манастира, кже и дьньсь равьно поминакта се сь хтиторомь прьвыимь. Исти је случај и при ктиторству манастира Ивира (Св. 158—9). См. место тога има мање опште и нешто критичније речено: и написана быста вь помень сь прьвыими хтиторы (56). Из Св. 160—2 изостављена је код См. партија о Савину путу у Цариград ватопедским послом и о добијању Хиландара; једна ствар, која је могла потпуно ући, јер је у њој много говора о Немањи (царев интерес за њ; Савин извештај), али коју је писац ипак могао сматрати као битнијом за Саву, па је доцније не понављати. У См. 59 изоставио је ону оштрицу против манастира Ватопеда из Св. 163 по свој прилици с тога, што му се није чинило згодно, да обнавља те старе и ружне калуђерске страсти у спису намењеном човеку, који треба да буде манастирски добротвор. Код Св. 168 поближе се описује састав Хиландара и како је манастир исповедника

био проширен и као такав постао подобьнь прьвыимь манастиремь царьскыимь. Код См. 72 то је знатно скраћено извесно ради тога, што је све то у ствари била више Савина него Симеонова акција.

Чак и за критику текста биографије Првовенчанога, која се сачувала само у једном потпуном рукопису, Доментијанов текст даје врло корисних и често бољих варијаната. На основу њих је чак у два три маха сам Стеванов текст постао јаснији, што је, у осталом, и разумљиво, јер је Доментијаново житије много ближе временом Стеванову оригиналу, него очувани препис. Ово су, на пример, ситније разлике, али ипак довољне да покажу већу прецизност и финије осећање речи. У Ст. II стоји: божиѥ таини... хотещеѥ *быти* на нѥмь (гл. II, 2 ред 31); у Дом.: таины хотештеѥ *сьбыти се* на нѥмь (стр. 4). Или: Ст. (гл. IV, 4, ред 8—9): не оу гнѣвь боуди сиѥзи дѣло моѥ — код Дом.: да не боуди *вы* вь гнѣвь дѣло моѥ сиѥ (7). Граматички је боље код Дом.: оузь одржештиихь ме (11) него Ст. (5, ред 15): оузы ѡдрьжещихь ме. Исто тако код Ст. гл. V, 6, ред 6: избравь ѡть правовѣрьниихь своихь иѥреи, посла ѥго мольбоу ѡбнощьноую творити — код Дом. боље: и посьла ѥ... да сьтвореть мольбоу (18). Код Ст. гл. VIII, 9 ред 27: [Христа] хранителıа старости моѥи и наставителıа пути — код Дом.: и *наставьника* (24). (У том делу има Ст. један шири апострофни уметак: ѡтлоучаю се ѥже ѡть тебе, господи, сьчетаниѥ сьврьсты моѥѥ. Дом. има реченицу непрекидану: отьлоучаю се сьчетаниıа сьврьстьнице моѥѥ. Никонов ркп. нема исто тако непотребних речи: ѥже ѡть тебе господи). Код Ст. 11, ред 23—4: подьвизаше се ѡ храмѣ прѣсветиѥ, пекы се ѡ нѥи — Дом.: пекы се о немь (24). Ст. XI, 13, ред 38 има ѡбновлѥниѥ храма прѣсветые; Дом. и Ник. допуњују то: прѣсветыѥ богородице (61). У Ст. XI, 14, ред 10: ни с кымь же неѡбьщьно, у Дом. боље: ни сь кыимьже *обьштьно* (61). Ст. XII, 16, ред 23 има за крст: ѡ прѣчьстѣне многыимь богатиѥ; Дом. 67 има то боље: о прѣчьстьне и прѣбогате многою благодѣтию. Код Ст. XIII, 17, ред 25 има старији и мање разумљив облик и текст: ıакоже и прѣспѣти прочихь — код Дом. 70: ıакоже и постигноути прьвыихь.

Кад се погледа како је Доментијан искоришћавао Првовенчаног види се и ту доста занимљивих ствари. Он, на пр., не каже ништа о Немањином двоструком крштењу, које Сава и Првовенчани нарочито истичу; али наводи, чега немају ни Првовенчани ни Сава, да је Немања био најмлађи међу браћом. Као прави ретор он избегава да наводи имена лица, земаља и крајева гдегод то може, док Првовенчани увек даје тачна обавештења и у том погледу. Кад говори, на пр., о манастиру Св. Николе он даје једно обавештење које није нашао код старијих извора, него га је могао добити или по чувењу или по личном посматрању. То је она напомена о пиргу пред црквом (и прѣдь црькьвию стльпоу на высотоу небесьноую спѣюштоу). Врло је вероватно чисто причалачки елеменат казивање, како Немању у затвору „бесчисльни стрѣжаахоу и мнози множаишиихь", али је пажње вредна нанапомена, да су Немању са источне стране довели у „западну пештеру". На стр. 16 налази се алузија на причање из V гл. Прв. о том, како је Немања „расточио" своје непријатеље; а потом, на стр. 17, узима из раније IV гл. Прв. ставове о зидању манастира Св. Ђорђа, па се онда поново враћа на причање о Немањиној победи. Не можемо рећи да је то изведено невешто, али је према изворнику у доброј мери испретурано. Занимљиво је, како он у том причању „исправља" свој изворник. Прв. каже јасно: „и падоше ѡроужиѥмь вьси и вьзеть се паметь ихь ѡть земле", а Дом. то преправља овако: „ѥдини ороужиѥмь падоше, а дроугыѥ ведѣше сь ноуждею, и тако погыбе паметь ихь оть землѥ". Он додаје још и ово; „вештьшоу честь ихь рѣка потопи паче падьшиихь ороужиѥмь". Дом. казује, изузетно, да се та река зове Ситница, док је Прв. случајно заборавио да то помене. Међутим, кад помиње много важнија Немањина освајања после смрти цара Манојла он не наводи ниједно име од толико важних освојених градова, које ниже Прв. Кад говори о бегу Св. Саве у Свету Гору Дом. изрично каже, да је дошао „вь домь светааго Паньтелеимона, вь роусьскыи монастирь". Стеван међутим зна само, да је Сава отишао у Ватопед. Дом. као Светогорац, који је пратио цео Савин рад, могао је знати боље куд се Сава кретао и где се бавио у Св. Гори; он лепо и подробно

прича како се догодило да је Сава прешао из Св. Пантелејмона у Ватопед. Прв. није излагао цео процес Савина одласка; знао је да се Сава до подизања Хиландара и Карејске ћелије најдуже бавио у Ватопеду и навео је тај манастир као место његова боравка и доласка у Св. Гору. С тога је Дом. у овом погледу веродостојнији. Тим више, што и други неки моменти говоре томе у прилог (русизми у раним Савиним списима, Теодосијево причање да је чак с једним руским калуђером и добегао у Св. Гору, светогорска традиција). Причање о животу Симеоновом у Св. Гори код Дом. е природно далеко подробније него код Прв., који о том, према карактеру свог дела, говори врло сумарно. — Има и једна врло ситна разлика. У Прв. у гл. X говори Немања са захвалношћу богу, „юже аще и вь вьтори на десете часъ сподоби ме“ и д. Дом., стр. 46, има то исто место, иначе узето из Прв., овако: „аште и вь юдиныи на десете часъ“.

Симеонова биографија од Доментијана налази се досад у свега неколика позната рукописа.[1]) Најстарији је дијака Михе из XIV столећа, па Шафариков знатно млађи и ако он држи да је из друге половине XIV века, у ком недостају 43 листа,[2]) затим петроградски Гиљфердингов из XV—XVI века, и најзад бечки из XVI столећа, по ком је Даничић спремио своје издање. Варијанте прворазредног Михина преписа саопштио је Љ. Стојановић, *Споменик*, III, 59—62; Јагићеве допуне и варијанте у Arhiv für slav. Philologie XIII, 120—1. Гиљфердингов рукопис описао је В. Јагић у Starinama V, 8—16.

У једном рукопису Хлудовљеве збирке, бр. 105, XVI века, има један непотпун извод из житија Симеонова и Са-

---

[1]) Код Дом. измене текста имају карактер адоптације. Ст. XI, стр. 13, ред 38 има, да Симеоново писмо из Свете Горе упућено Стевану тражи: послати *има* (т. ј. Симеону и Сави) потребнаꙗ; Дом. то измењује за сама Симеона, 61, посьлати Ѥмоу. Тако Стеванов одговор, Ст. XI, 15, преноси Дом. из трећег лица уопштене множине у прво лице. Слично је чинио Дом. измењујући и текст своје раније Савине биографије. У Св. 175 за Симеона се каже: светыи же и прѣподобьныи отьць ѥго; у См. 80 то је измењено: отьць нашь.

[2]) С. Вуловић их је до 1885. набројао свега четири, Годишњица VII 104—5.

[3]) P. J. Šafarik, Geschichte des serbischen Schriftthums. Prag 1865., 231.

вина од Доментијана.[1]) Од Симеона житија саопштен је само опис његове смрти, код Дом. стр. 75—89. У изводу су задржане многе речи из изворног текста, као што се види из ових паралелних места, узетих као пример.

Доментијан	Извод
готовештоу се дльжьномоу послоужити и прѣити на блаженоую и бесконьчьноую жизнь. (75)	готове се прѣити на блаженоую и бесконьч'ноую жизнь.
Тогда же приспѣ врѣме кь славословию божьствьныимь и оутрьниимь пѣснемь, богохвальномоу же кирь Савѣ вьсоу ношть неоусыпьно бьдѣнию приюмьшоу, юже о оусьпении прѣподобьнааго печально и скрьбьно имы попечению. (76).	Тогда же приспѣ врѣме славословию оутрьнимь пѣснемь божьствьнымь. Богохвал'ны же кvрь Сава печално и скрьбно имѣ попечанию о прѣставлѥнии юго.
И пришьдь обрѣте юго готовешта се кь позванию отьца небесьнааго и сьньмь и сь одра, на немьже лежаше прѣподобьныи и по образоу ис прьва прѣвеликааго сьмѣрениѩ юго положи юго на рогозиници на коньчьномь сьмѣрении и вь послѥдьнюи ништетѣ тѣлесьнѣи по писаномоу: сьмѣрихь се и сьпасе ме. (76).	И пришьдь обрѣте и готовеща се кь исхождению. И сньмь сь одра на немь же лежаше, и поставїи на коньчномь смѣренїи на рогожи вь послѣднюи ништетѣ тѣлеснѣ по писаномоу: смѣрих се и спасе ме.

Ср. даље стр. 78: вьнезаапоу бысть шоумь и д. са тамо одговарајућим текстом. Изостављен је читав опис деловања Симеонове смрти на монахе и њихово обраћање њему у задњи час. Исто тако његово питање ради тога и позив да

[1]) Издао га Љ. Стојановић, Споменик, III, 1890., 62—3.

почну надгробне песме. Опширне речи Симеонове Сави у сну иза смрти, као и Савина захвална молитва, изостављене су. У опште, читав овај извод нема ништа осим факата и даје утисак стварног изватка. Ради чега се његов састављач намерно ограничио само на ову партију, а друга „испрва сътворена им не прѣдахомь писанию“, не зна се; вероватно је, међутим, да је то учинио, што му се свидео Симеонов начин смрти, који је све до наших дана стално остављао дубок утисак.[1])

IV

Најпопуларнији наш стари биограф Теодосије прерадио је, као што се зна, Савину биографију од Доментијана. Али има и једна прерада Симеонове биографије, која се исто тако приписује њему, и то од људи врло компетентних за ове ствари, од Шафарика и Љ. Стојановића, поред свега тога што у два очувана рукописа с том биографијом нема ни говора о том, да је прераду извео Теодосије. Један од

[1]) Један рукопис са житијем Немањиним од Доментијана, али само у одломку, налази се у Хиландару, у једном празничном минеју који је 1670. год. преписао Гаврил Житомишљићанин у самом Хиландару. У опширном опису рукописа Саве Хиландарца он се налази под бр. 181. Ја сам прегледао тај рукопис и ево шта о њему могу рећи подробније: Рукопис је бољи од оног који је узео Даничић за основу свог издања, а приближава се Михину препису. Мимо Миху, с којим се слаже у свима местима означеним од Стојановића, има још, примера ради, ове разлике: стр. 1, гласъ благовѣст'вующь, мысльно очїю; слово да даст ни, купно съберете се; стр. 2, милость Ѥго юже законь давь, людемь моимь, приставивь, светому положенїю, пожить; стр. 3, прѣжде и в'тораго пришъствїа его; господеви (у р. 3), промыслу; мън'ши, выш'ши, юнѣиши; стр. 4, чътѣаху сего же; въ небесѣхь съвъдварати се; доспѣвшу же Ѥму възраста и къ закономy браку съчетаста и; ѡ жизни ѡжидаѤ; стр. 5, почетак као у Михе, сем: Се же въсе . . . , Ѥму Ѥже сама; мнѠго въ чеда; стр. 6 одмах прва реч има боље Ѥ; тъм'ныѤ ѡблакы мракь; ѡсвѣтить горы; божьст'в'наго Ѥстества ему благодѣтїю; враждующее мнѣ въсуѤ; подаждь дрьжаву. Нема на стр. 3 Ѩко ѿ нихь; на стр. 4 срьдьцемь моимь; въсе дьни живота нашего место бољег своѤго; стѣнем. стѣнѩ; кь нѤмоу въпїаше. Ни овај ркп. нема оног места да је цариградски цар дао Немањи део источне земље свог царства. Иначе, овај ркп. иде само до стр. 15 Даничићева издања, а онда долази белешка: любимиче, аще хощеши еще чьтити оузми житїе и чьти.

тих ркп., карловачки, врло је млад и потиче тек из 1780. године, са русифицираним језиком и правописом. У њему је, вели Шафарик, Теодосије друкчије поступао него са Савином биографијом. Док је прву из темеља прерађивао, у овој је другој испуштао само оно, „што му се није свиђало".[1]) Други ркп., бечки, писан је 1663. у Светој Гори, у светопавловској Сотировој ћелији, од монаха Еутимија. Овај извод приписује се Теодосију за то, што се налази у оба ркп. заједно са осталим његовим списима, Савином биографијом и похвалом Симеону и Сави. Љ. Стојановић напомиње, да се, као код Савине биографије, реч курь свуда изоставља, а чрьньць замењује се са инокь. „Што се тиче стила и начина прераде, то је све, што је код обе биографије заједничко; по свему осталом никако се не би могло закључити, да је то посао једнога човека".[2])

Ми држимо, да се, према сигурним знацима, овај посао не може приписивати Теодосију. И Шафарик казује, а из саопштених варијаната код Љ. Стојановића јасно се види, да је ово прост извадак из Доментијана. Да би Теодосије у овом случају поступао тако, а Савину биографију прерађивао из темеља и радио сасвим друкчије врло је невероватна ствар. Ако је хтео учинити читкијом он би је несумњиво препричавао, као што је то с успехом радио пречињавајући Савино житије, а не би просто изостављао поједине врсте и редове, којима је ствар постајала краћа, али не увек и јаснија. Стојановић налази за то могућност овог објашњења. „Можда се у његово доба у Св. Гори ништа више није ни знало о Немањи до то, што су написали Сава и Стефан, и по њима Доментијан, док су о Сави кружиле традиције — истините или легендарне — које је и Теод. знао, па ненашав их код Доментијана, сам их уметнуо. Кад се Дом., као ближи времену Немањином, онако тужи, како му је тешко писати жи-

[1]) Сп. д., стр. 232. Вуловић, сп. д., 109 вољан је веровати у то ауторство, држећи да је то Теодосије чинио хотећи скратити Доментијана, „да буде пријатније за читање".

[2]) Сп. д., стр. 68—74. Нимало ми није јасно, о каквом стилу овде може бити реч, кад је читава биографија прост извод са задржаним Доментијановим текстом.

вот његов, шта је могао доцнији Теод. као ново додати?" Доментијан је у том случају, најпре, понављао сама себе а после сео па исписивао Првовенчаног. Зар Теодосије није могао учинити тако нешто? Он је за Симеоново житије имао пре себе три биографије, а тешко је веровати, да у Светој Гори није било осим Доментијанове ниједне друге, кад видимо, да се Доментијан једном служио у два наврата, и то други пут из дана у дан. Теодосије је био радознао човек и знао је много; понеке, и то не блиске ствари, знао је чак боље и од Доментијана; — па зар је вероватно, да он не би о Немањи могао знати по традицији ама управ ни једне ситнице више, које нема код његова претходника?

После, у овом светогорском ркп. из 1663.[1]) та скраћена Симеонова биографија писана је те године, али су пре ње, и од друге руке, преписане остале Теодосијеве ствари, и то преписане бар шездесет година раније, јер се уз Савину биографију наводи датум од 1600. Шта се може закључити из тога? Прво и сигурно ово: да нису биле заједно ни у изворнику, сâ ког су преписиване, као што је случај у највећем делу очуваних рукописа. Према том, сасвим вероватно, нису ни из истог круга. А друго, мање сигурно али лако могуће, то је ово: Уз преписани текст Савине биографије и похвале Симеону и Сави од Теодосија неко је приметио, да би било лепо имати и биографију Симеонову, па је касније дописао и њу правећи извод из преопширног Доментијана, али га се држећи верно. У осталом, изостављања нису нимало велика. Овај је преписивач скратио Доментијана за 479 реди, то ће рећи за једну петнаестину читава текста (од 116 штамп. страница брисано је $15^1/_2$), а изостављено није ништа од битног садржаја, него једино молитве, похвале, дуги наводи и упоређења, онај реторски украс, којим је Доментијан мислио да окити своје дело. Ово, према том, није никакво ново стварање, није чак, и поред укуса, којим се баласт уклањао да дело буде лакше за читање, ништа много више од механичког рада преписа.

---

[1]) Даничић наводи Еутимијев ркп. у предговору свог издања Доментијана од 1865., стр. IX—X, не наводећи овај занимљиви и важни факат.

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

2

СТ. СТАНОЈЕВИЋ

О одласку св. Саве у манастир



БЕОГРАД 1936

О одласку Св. Саве у манастир

Од

СТ. СТАНОЈЕВИЋА

I

Позната је легенда о бегству Св. Саве у Свету Гору. Та се легенда прича и препричава у свима делима, у којима се говори о првом нашем просветитељу.

У детаљима међутим има у разним списима, у којима се прича о одласку Св. Саве у калуђере, доста разлика и несугласица у опису тога бегства, једно стога, што се два од тих описа, који су прилично опширни (Доментијан и Теодосије), у појединостима доста разилазе, затим због разног схватања и различите интерпретације извора, и напослетку и услед тога, што су се у историографију, као што то често бива, увукле многе нетачности и погрешке, због неразумевања извора, њихове погрешне интерпретације и закључака и, особито, због некритичног преписивања разних писаца. Услед свега тога увукле су се у нашу историографију и одомаћиле у причању о Савином бегству у манастир многе нетачности.

Један од разлога, што је прича о Савином бегству у калуђере у детаљима пуна нетачности, особито у популарним делима о Св. Сави, лежи у томе, што се о томе догађају махом пише само по Теодосију, који је, као доцнији писац и као човек бујне фантазије, у многоме мање поуздан, особито у детаљима, од Доментијана.

О питањима, која стоје у вези са Савиним бегством из Србије и његовим доласком у Свету Гору, писано је и расправљано врло мало. *И. Руварац* је у једној малој расправи „О иноку, с којим је Растко пребегао у Свету Гору“ поставио питање, које народности је био онај монах, са којим је

Сава, по легенди, побегао из Србије[1]). Затим је о времену Савиног бегства и о неким догађајима, који стоје у вези с тим бегством, говорио, *Љуб. Јовановић* у својој расправи: „Прилошци хронологији живота Стевана Немање и Светога Саве“ [2]). Узгред су разна питања по тој ствари додиривали у разним расправама *Иван Павловић*, *Андра Гавриловић*, *Драг. Костић* и др.

II

О Савином бегству у манастир прича се у четири извора. Пре свега о томе говори сам Сава у свом спису о животу свога оца, затим Стеван Првовенчани, такође у биографији Стевана Немање, и напослетку Доментијан и Теодосије у житију Св. Саве.

Најкомпетентнији за то, сам Сава, прича о томе, за њега тако важном, догађају сасвим кратко и сумарно, без икаквих детаља. Стеван Првовенчани, који је свакако добро познавао факта о Савином бегству, прича о томе истина нешто опширније од Саве, али још увек такође кратко и сумарно и са мало подробности. Тек је Доментијан, који је о томе писао 1253 год., дакле око 60 година после самога догађаја, а скоро 20 година после Савине смрти, описао доста подробно цео догађај, а Теодосије, који је после више од 30 година (између 1280 и 1290) прерадио Доментијана, разрадио је и окитио је Доментијанову причу у читав роман.

У биографији свога оца прича Сава, говорећи о себи у трећем лицу, како је Немања имао три сина, како је најмлађег од њих волео више од осталих, па како тај његов најмлађи син „створи јако и блудни син, оставив благаго оца и господина и блаженују матер, госпожду своју, и благородније, не реку братије н господ својих, и обнажи все безумијем својим“. После тога Сава непосредно прелази на говор у првом лицу и наставља: „И отидох ва страну тужду далече“. То је све што Сава говори о свом бегству и одласку у Свету Гору.

[1]) Стражилово 4 (1888) 509—510.

[2]) Глас 64 (1901) 75—107.

Стеван Првовенчани прича у биографији свога оца, како је Немања зидао Студеницу, па како је све то посматрао његов најмлађи син, који је увесељавао „разумом изредним оца својего и матер", па како тај син онда „вазам крст свој и абије изиде невидимо". Један од његових слугу опазио је Савин одлазак и известио је о томе Немању. Кад су Савини родитељи то чули „јако ва некојем ужасе вазбанувша", питали су се, да ли је то истина. [1]) Немања је онда послао „ва все страни своје славних својих велмож и кнезе своје на вазисканије отрочишта сего. Иже опшадше страни и места, и обрету и васелша се ва Светују Гору, ва монастири преславније и пресветије Богородице, рекомије Ватопед, вазамша апостолскаго и ангелскаго образа". Они су се онда вратили и јавили Савиним родитељима „вса бивша, јакоже обрету и јаже видеше".

По причању Првовенчанога могло би изгледати, као да је Сава побегао у време зидања Студенице. Да ли је Првовенчани то хтео да каже није јасно, али је јасно даље причање Првовенчанога, да је Сава кришом побегао, да је један од његових слугу први опазио да га је нестало и да је о томе известио његове родитеље. Родитељи као да су у први мах посумњали у тачност извештаја, али кад су се уверили, да је Сава заиста побегао, послали су за њим потеру на све стране, да га траже. По причању Првовенчанога је даље јасно, да *Немања није тачно знао, куда је Сава управо побегао*, јер да је то знао, он не би слао потеру на све стране, већ би је упутио одмах право у Свету Гору [2]).

Ако је факат, да је Немања слао потеру на све стране, што га наводи Првовенчани, тачан, онда је тешко претпоставити, да је истинита прича о калуђеру Светогорцу, са-

---

[1]) Текст Првовенчанога је јасан по Доментијану 27.

[2]) Доментијан је у биографији Стевана Немање, коју је писао десет година после Савине биографије, када је већ био добио из Србије Првовенчаног, пренео то место из Првовенчаног. По томе се види да вероватво чак 1263 још није била утврђена прича о томе, да је Сава побегао са светогорским монахом, и да је Немања одмах знао куда је Сава побегао. — Да Немања није знао да је Сава побегао у Свету Гору истакао је тачно *Љуб. Јовановић* (1. с. 91).

којим је Сава тобоже побегао, јер би у том случају, ако је Саве нестало заједно са Светогорцем, Немања имао јасну индикацију, камо се Сава упутио и где га ваља тражити.

Ипак се мора признати, да и по Првовенчаном изгледа, као да је Немања бар слутио, где треба тражити Саву, па је због тога једно од потерних одељења упутио у Свету Гору.

По Савином и Првовенчанога причању може се рећи само толико, да је Сава побегао кришом, да је побегао вероватно у доба кад је Немања зидао Студеницу, и да су његови родитељи због тога били очајни. Пошто није тачно знао, куда је Сава побегао, Немања је послао потере на све стране да га траже. Једно од тих потерних одељења било је упућено у Свету Гору, јер је Немања вероватно слутио, да је Сава тамо побегао. То одељење је заиста и нашло Саву у Светој Гори, по Првовенчаном у манастиру Ватопеду, и то већ као монаха.

III

Доментијанова прича о Савином бегству много је опширнија и даје већ пуно детаља. Он прича, како су родитељи брижљиво васпитали Саву, и како „полати на пребиваније јему сатворени бише".

Морам одмах истаћи, да Доментијан очевидно мисли, да су те палате, које је Немања подигао Сави за становање, биле у самом двору. Доментијан истина каже одмах за тим да Савини родитељи „често прихождаста к њему", али се и ту мисли на посете, што су их родитељи чинили Сави у кући, која је очевидно била у самом двору, јер тек после тога прича Доментијан како родитељи „даста јему једину страну царства својего ва област јему и на веселије слугам јего".

О томе, да је Сава добио посебну област, Сава и Првовенчани не помињу ништа. Исто тако не помињу они ништа ни о томе, да су се Савини родитељи надали, као што прича Доментијан „јако царствовати јему на престоле оца својего". Факат да Сава и Првовенчани то не помињу, не би наравно морао ништа значити, и доказ ex tacito не би одлучивао.

Али има других индикација, по којима се са разлогом може тврдити, да Доментијаново причање о томе, да је Сава добио посебну област, није тачно.

Пре свега, и по Сави, али још више по причању Првовенчаног, види се, да је Сава *побегао из очева двора.* Затим, сам Доментијан, који каже, да је Сава добио посебну област, прича одмах затим, да је Сава био „ва дому очи јако до 17 лет", па да му онда „јави Господ некојего чрнца, знајушта Светују Гору".

Теодосије је тачно осетио ту незгоду у Доментијановом причању, па је сасвим логично испричао, да су Сави, кад му је било 15 година, родитељи оделили „страну некоју држави својеје, отходити јему на поглумљеније са велможами и благородними јуношами веселити се". Кад је Сава напунио 17 година, родитељи су га, прича даље Теодосије, хтели оженити, а он се онда решио да побегне од света. Сава је, каже Теодосије, слушао био о Атону и тамошњим монасима, јер су његовом оцу долазили оданде по милостињу, а и сам Сава је тамо слао дарове.

Пошто је испричао како му је „Господ јавио" једног монаха, који је знао Свету Гору, Доментијан наставља, како је Сава тога монаха испитивао о Светој Гори, како му је он причао о животу монаха у Светој Гори и како се онда Сава решио да бежи у Свету Гору.

О томе, да су родитељи хтели Саву да жене, и да је он због тога одлучио да бежи у Свету Гору, нема код Доментијана ни помена. Тај мотив је исплела доцнија легенда, или је све то измислио Теодосије, да боље и романтичније мотивише Савино бегство.

Кад се Сава решио да бежи, он се, прича даље Доментијан, о томе споразумео са богобојазним мужевима, са којима је хтео поћи за Христом („увештав са собоју богобојазније муже, са њимиже хоштет ва след Христа шаствовати"). Није јасно, на кога се ово односи, и ко су ти „богобојазни мужеви", са којима се Сава споразумео о својој намери да се закалуђери. Свакако се то односи на неке особе из Савине околине, које је он убедио да треба да се посвете Христу. То је особито вероватно стога, што се после и код

Доментијана и код Теодосије заиста помиње као да је са Савом у Свету Гору дошао и неко од његових. Није ни мало вероватно, да су ти „богобојазни мужеви", са којима се Сава саветовао, били Светогорци, јер Доментијан помиње само једног монаха, а за њега само каже, да је знао Свету Гора, а не каже изрично да је он био Светогорац. После тога Доментијан више не помиње никако тога монаха, нити каже, да је Сава *с њиме* отишао у Свету Гору.

Десет година после Савине биографије написао је Доментијан, на захтев српског двора, биографију Стевана Немање. И у тој биографији Доментијан говори о бегству Савином у Свету Гору, али не онако као у Савиној биографији, него по Првовенчаном, чије је дело (Немањину биографију) међутим био добио из Србије.

Доментијан је у свом причању о Савином бегству учинио у Немањиној биографији неке, истина ситне, али врло карактеристичне измене према свом причању у Савиној биографији. Он ту наиме пише, како Сава „изиде из мира сего никомужде ведушту, разве водитељу јего Христу, спаситељу всех, и *избраним слугам јего*, иже с њим возљубише последовати Христу". По овоме би било јасно речено, да је Сава приликом свога бегства био у договору са још некима из своје околине и да су и они заједно са њиме побегли. И причање Доментијаново, како је Сава, када је хтео да завара стражаре, и да неопажен изађе из цркве, обукао једног од својих и поставио га на своје место, показивало би, да је заиста са Савом побегао још неко од његових из његове околине, ма да се о томе после нигде не говори. Свакако онај младић, што га је Сава, по Доментијановом причању, поставио на своје место и који је на то пристао, није био из Савине потере, него један од оних, који су с њиме побегли.

И по Теодосију су Савини „благородни", кад га је нестало, тражили неке од његових слугу, али их нису могли наћи, што вероватно значи, да су и они са њиме побегли

Теодосије прича о ономе, што је непосредно претходило Савином бегству много опширније и у многом погледу друкче но Доментијан. По Теодосију је Сава слушао о Све-

тој Гори од монаха, који су долазили Немањи да траже милостињу. Једнога дана дошао је Сава из своје области са својом свитом у посету родитељима, који су га наравно радосно дочекали и лепо примили. Десило се да су у то време, кад се Сава бавио код својих родитеља, дошли на Немањин двор монаси из Свете Горе да приме од Немање помоћ. Међу њима је био и један Рус. Њега је Сава насамо и потајно испитивао о Светој Гори, пошто је претходно узео од њега реч, да његову тајну никоме неће саопштити. Тај Рус монах није био „прост, н искусан сказајемим". Он је Сави причао подробно о Светој Гори и о начину живота тамошњих монаха. Сава се онда решио, због својих верских осећаја и да би избегао могућност да га ожене, као што су то намеравали његови родитељи да учине, да побегне у Свету Гору. Ту своју намеру саопштио је Сава онда оном Русу монаху, али је рекао, да он не зна пут у Свету Гору, па се боји да не залута, те да га отац не пронађе и не врати „јако моштно му сушту". Рус монах је одобрио Савину намеру, утврдио га је у одлуци да бежи, понудио се да га он сам проведе у Свету Гору, само је обазриво тражио за себе коња „носеј ме, јако взможем убежати од оца твојего".

Све су то детаљи врло занимљиви, и Теодосије их је приказао врло лепо, реално и пластички, и све је довео у везу и у логичку складност, али је све то вероватно исплела легенда или, по моме мишљењу, Теодосијева фантазија.

Теодосије је у опште имао врло много смисла за логичност, и исправљао је и допуњавао Доментијана у томе правцу врло често, и то готово увек са разлогом и успешно. Сем тога, Теодосије је имао још једну, за историка врло важну особину. Он је причање о догађајима и приликама попуњавао и допуњавао вероватним и логичким подацима. Код Теодосија налазимо таких допуњавања, која су свакако измишљена, али која су сасвим у логици прилика и догађаја, врло много. Тако је н.пр. и овде, причање о томе, да је Сава узео од Руса монаха реч, да не говори никоме о ономе, што му он саопшти, затим о томе, како је Сава говорио, да не зна пут, па се боји да не залута, затим како је Рус тражио коња, да може избећи Немањину потеру. Све је те де-

таље вероватно Теодосије сам додао из своје фантазије, али је све то логично и вероватно и даје много пластике самом причању.

III

О томе како је Сава извео своју намеру о бегству, прича Доментијан врло кратко.

По Доментијану је Сава, као што је речено, још *својој области* чуо од једног монаха о Светој Гори, решио се да бежи и посаветовао се о томе са „богобојазним мужевима“. Кад је дошао, он је замолио родитеље да му нареде(!), да иде у лов и именовао је место камо, јер су му ловци рекли, да тамо има много лова: „Повелита ми ити на ону страну земље, име нарек јеј, јако поведаше ми ловци много велик лов ва горе земље тоје“. Родитељи су му наредили, да иде, он је добио од родитеља благослов и отишао је.

После тога Доментијан *без икаквог прелаза и без икаквих детаља*, не помињући апсолутно ништа ни о лову ни о бегству, прича одмах, како је Сава дошао у манастир Св. Пантелејмона: „И премилостиви Бог услиша молитву својега љубитеља, и ваведе и ва гору светују своју, и васели јего ва дом светаго Пантелејмона, ва рушки монастир“.

По Теодосију је Сава после разговора са Русом монахом дошао својим родитељима и од њих, како Теодосије тачно истиче „украдајет отпуштеније“ да иде у лов: „Ва оној горе, и име јеј прилож, поведаше ми зверије многи“, па је додао, сасвим логично, ако му дозволе да иде, он ће тамо ловити, па ако се задржи и одоцни, да се не љуте, јер је чуо да тамо има много јелена. Отац му је то одобрио да му угоди, а мати, додаје Теодосије, опет сасвим логично, „јако матери обичај, објемши и целовавши љубазно, отпустише и с миром, заповедавша скоро вазвратити се“.

Да се покаже као да заиста мисли да лови, Сава је послао ловце у гору, да сагнају зверове, и рекао им је, да ће их он до сутра чекати под гором. Те ноћи су се благородни, који су били са Савом веселили и поспали су, а Сава

онда са неколико својих, који су знали за његову тајну, побегне са Русом монахом.

Кад је свануло, благородни, који су били са Савом, тражили су га, али га нису могли наћи, па су помишљали на то, да се он хтео нашалити с њима и да се вратио оцу. Али кад су потражили и Руса монаха и неке од његових слугу, па и њих нису нашли, отишли су Савином оцу и јавили му, да је Саве нестало.

Родитељи су наравно били у очајању, а кад су се повратили, дошли су до закључка, да је Саву могао одвести само онај Рус монах, и то у Свету Гору, јер су знали, да је Сава и пре желео, да тамо оде.

Кад се рашчуло за Савино бегство, прича даље Теодосије, дошли су благородни и стекло се много народа („идем на ново слишанују напаст, глагољуште, господина својего"). После тога Теодосије описује тугу, што је настала поводом Савиног бегства.

Немања је међутим наредио, да престану плакати, утешио је жену, па је онда позвао „једнога од стратилат својих", и упутио га је, да одмах са много „благородних јунош", обећав им богате награде, пођу „и до внутр Светије Гори", а написао је „посланије ка ипарху солунскије области, јако од самије Светије Гори отргнути и, и ка њему вавратити".

Кад је стратилат добио ту наредбу, „на силне коње васедше, дан и ношт јако мошно гониште", и тако дођу „ва словушти град Солун", где су били добро примљени, а стратилат је дао ипарху писмо „поведаје скрб господина својего". Кад је ипарх прочитао Немањино писмо, би му жао, јер га је волео, па је написао светогорском проти писмо, у коме га је молио, ако је тамо дошао „син великог жупана, владики српскаго", да га одмах врати оцу, да не „жалостију јего ради, отац јего с нами љубав на ненавист пременит". Сем тога, ипарх је са српском потером послао и своје људе, да их проведу до Свете Горе. Они су понели и писмо проти.

Као што се види, опис код Доментијана је врло кратак и сувише сумаран. Добија се утисак, као да у њему нешто фали, да је нешто испало. Доментијан само каже, да је Сава дошао родитељима, и да је тражио да иде у лов, па

одмах затим без икаквог прелаза прича, како је Сава дошао у Свету Гору. О самом лову, о бегству, о томе с киме је и како побегао, нема код Доментијана ни речи.

Морам истаћи још једну ствар. По Доментијану се Сава прво решио да бежи, па је онда дошао Немањи и тражио, да иде у лов. То је мало вероватно, јер је за Саву било згодније, много мање упадљиво и много мање ризично да ће бити ухваћен и спречен у извршењу своје намере, ако побегне право из своје области и од своје куће, него са Немањина двора, јер је морало бити јасно, да ће његово отсуство тамо одмах бити примећено и према томе његово бегство много лакше осујећено.

Теодосије је сасвим тачно осетио, да је нелогично и невероватно, да Сава из своје области долази родитељима, па да одатле бежи, кад му је много згодније и сигурније било да бежи из своје области, јер би Немања тако много доцније сазнао за његово бегство и потера би доцније кренула за њим. Особито је нелогично причање Доментијаново, да се Сава још у својој области решио, да бежи у Свету Гору, па да је онда, пошто се решио да бежи, дошао родитељима, па онда одатле побегао. Стога је Теодосије сасвим логично приказао ствар тако, да је Сава *дошао у госте* родитељима, без намере да бежи, па да је онда *ту* на Немањином двору нашао онога монаха, чије причање га је определило да бежи у Свету Гору и са којим је онда и побегао.

Све оно што је Теодосије после тога испричао о лову, о Савином бегству, о потери за њим и о доласку потере у Солун, — све је то испичано и приказано врло лепо, реално и пластички, али ми немамо никакве могућности да контролишемо, да ли је све то тако заисто и било.

Можда је та Теодосијева прича у целини у главном и тачна, можда у њој има и сасвим тачних детаља, који су били сачувани у традицији, али је исто тако могуће и да је све то, особито сви детаљи или бар већина од њих, плод Теодосијеве фантазије. Ја то кажем због тога, што Доментијан, који је старији, и који је био ближе догађајима, а који је без сумње такође црпао податке за Савину биогра-

фију и из традиције, нема о свему томе никаквих података, — ако је наравно Доментијанов текст у томе делу његовог списа добро сачуван.

V

Доментнјан прича даље, да је Сава, кад је стигао у Свету Гору, дошао „ва дом светаго Пантелејмона, ва рушки монастир", и да је ту живео, кад „не по многу времени постигоше воји избрани, послани од оца јего и ини множајши од солунскије области, повељеније цара кир Исака и запрештено велико писанијем ка проту и ка всем Светогорцем, јако никому никако не удржати јего".

Потера је Саву, по Доментијану, нашла у манастиру Св. Пантел?јмона. Савини гониоци су се обрадовали кад су га ту нашли, јер су мислили, да ће га вратити родитељима, и да ће за то добити од Немање награду. Они су Саву у манастиру добро чували, да им не побегне.

По Доментијану као да је Савина потера стигла у манастир у суботу. Сава је онда приредио „велико веселије и љубов са слугами својими, пришадшими по њем, и са ту живуштими". Он се међутим договорио са игуманом, да чим потера легне спавати, нареде да ударе у било и да позову монахе и Савину потеру у цркву. Тако је и учињено, и Савини гониоци су на тај начин били приморани да, и ако уморни од пута и гозбе и неиспавани, пођу у цркву.

Бденије је међутим дуго трајало, те су они, који су чували Саву, од умора заспали, а Сава онда „призва јединого од слуг својих", па му да да обуче његово одело и нареди му, да стоји на његовом месту до свршетка службе, а он уђе у олтар „и ту пожре жртву господеви својему", па онда „изиде инем образом по среде стрегуштих јего војином". Кад је изашао из олтара, Сава „прошад по среде их, и валез ва пирг, и ту затвори се... и остриже власи глави својеје и облече се ва иноческије ризи".

Кад је свршена служба, прича даље Доментијан, и почело свитати „стрегомаго не обретоше". Кад је Савина потера сазнала, да је Сава нестао, навалили су на игумана и на све

монахе „и велицеј млве бивши по манастиру, јако велика зла и досади и бијенија чрнцем“, да би им далй Саву. Кад је Сава видео „велико свирепство и метеж и досади чрнцем велику“, он је позвао из пирга, где је био „којеводу којем својим“, рекао му је: „Ово где јесам; не иштете мене ни братијам творите досади“, и изјавио је, да је оно, због чега је дошао у Свету Гору, извршио. „И показа им главу своју острижену и на себе ризи чрначаскије, и пода им власи своје, и рек им: Донесете родитељема мојима, да ви веру имут о мне“. Потера је на то ударила у плач, и са тугом се вратила не успев ништа.

У житију Немањином, које је, као што је речено, писао десет година после житија Савина по Првовенчаном, чији је текст међутим био добио из Србије, Доментијан прича, како је потера нашла Саву у Светој Гори, у манастиру Св. Пантелејмона, „ка всем светим примеша и крст господњ на рамо вазамша и ва свети англески образ облекша се“.

Пошто је Доментијан овде проширио текст Првовенчанога, јасно је да га он није само махинално преписао, него да је свесно поновио причање Првовенчанога, да је потера нашла Саву већ као монаха.

Доментијан међутим као да није опазио, да је овај његов приказ у противности са оним, што је он о томе испричао у Савиној биографији, где је подробно описао, како је потера нашла Саву у манастиру Св. Пантелејмона и да се Сава онда, кад је потера стигла, још није био замонашио.

У осталом, и Доментијан, као што ће се даље видети, као да није био на чисто с тим, да ли се Сава замонашио у манастиру Св. Пантелејмона или у манастиру Ватопеду.

Теодосије је целу историју о потери за Савом у Свету Гору и о његовом монашењу, испричао много опширније, са пуно пластичних и романтичних детаља.

И овом приликом Теодосије је у главном задржао све главне ствари и цео костур Доментијанове приче, али је све што је Доментијан кратко рекао или тек наговестио, он проширио и разрадио, додао је пуно нових детаља, а многе је појединости променио, неке због логичних исправака и логичних или природних допуна, а неке из других разлога.

Пре свега, Теодосије је у своме причању изоставио Доментијанову напомену о наредби цара Исака, да се Сава преда Немањиној потери. Он је, сасвим у духу целе ситуације, приказао ствар тако, да су се Савино бегство, слање потере за њим и њен долазак у Свету Гору свакако десили убрзо једно за другим, и сасвим је тачно закључио, да би за Немањину интервенцију у Цариграду и да стигне из Цариграда наредба цара Исака, коју Доментијан помиње, било потребно много више времена, те да је немогуће било да та наредба стигне из Цариграда у исти мах кад и потера. Стога је Доментијанов податак о интервенцији цара Исака Теодосије сасвим логично изоставио.[1])

Када је потера са проводницима, које јој је додао солунски ипарх, стигла у Свету Гору, они су, прича Теодосије, распитивали за Саву и описивали су онима, које су питали, његов изглед. Према том њиховом опису, рекли су им неки, да је таки младић, као што га они описују, недавно дошао у руски манастир, и да је још тамо. Они онда пожуре, да Сава не би чуо да га траже, те да не би побегао. Стога они нису прво пошли светогорском проти, додао је сасвим логично Теодосије, на кога су имали упућено писмо од ипарха, него су похитали право у руски манастир.

У манастиру Св. Пантелејмона је онда потера, каже Теодосије, заиста и нашла Саву, али још незамонашена. Због тога су се они много обрадовали, ушли су у цркву и ту су Саву са сузама љубили. Од радости су, прича Теодосије, заборавили дужину пута и путовање, које је трајало толико дана и ноћи, јер су нашли оно што су тражили, и надали су се награди. Они су хтели да га вежу, наставља Теодосије, али су од тога одустали, јер га се „бојаху јако господина својего“. Ипак су за сваки случај наместили стражу да га чува и да буде стално уз њега, уколико је то било могуће, јер су од умора и сами коњи попадали.

Сава се, прича даље Теодосије, чудио да је Немања због њега потрудио тако високу особу као што је стратилат

[1]) И *Љуб. Јовановић* је посумњао у тачност Доментијановог податка о наредби цара Исака (1. с. 92).

и благородне младиће, и стидио се да погледа стратилату у лице, што се због њега морао потрудити чак у туђину. Он га је узео на страну и питао га је, како су тако брзо стигли, и како се нису заморили због тешког путовања. Стратилат је Сави причао о тузи родитеља и рекао му је за очево писмо ипарху и ипархово проти.

Сава је на то замолио стратилата, да га остави у манастиру, на што му је он снисходљиво одговорио, да га је он нашао замонашеног, он би имао извину, али пошто то није случај, он не сме на то ни помислити, него га моли, да пође с њима, да обрадује родитеље и све друге, јер Сава врло добро зна, да је он „родитељема и нам всем надежда с Богом и утеха“. Ако неће да пође с њима својевољно, говорио је даље стратилат Сави, он ће бити приморан да га веже и да га силом поведе, јер тако гласи заповест, коју је добио.

Кад је Сава видео, да стратилат неће да попусти због оданости Немањи, него да ће га силом одвести и да из страха од оца нема ко да га спасе беде, одговорио је стратилату двосмислено: Нека буде Божја воља, и изјавио је весео, да ће поћи с њима. После тога Сава је замолио игумена, да спреми све и наредио је „светлу уготовати трапезу“, па да сутрадан пођу на пут.

Сава је међутим саопштио игуману свој план и замолио га је, да увече почну јутарње песме. Затим је приређена гозба; игуман је почастио стратилата и благородне, а Сава их је сам служио. Они су се задржали на гозби дубоко у ноћ, а игуман је онда наредио, да ударе у било и да позову све у цркву, јер они нису смели Саву испуштати из вида. Певање и читање у цркви трајало је врло дуго, те је потера, заморена због пута и „утешенијем пира“, поспала.

Кад је Сава видео, да су његови пратиоци заспали, он је устао, поклонио се пред олтаром, „вздај-т обети своје Господеви“, примио је благослов од игумана, повео је собом једног старца „почтена саном свештенства“, па је отишао на манастирски пирг и затворио се тамо. Ту онда онај јереј „отјемљет власи глави јего и ва ризу облачит ангелскаго образа, Растко име Савом изменив“.

Сем пуно детаља, које је Теодосије овде, свакако из

своје главе, али сасвим у духу догађаја и прилика, измислио и додао Доментијановој причи, и тиме приказао цео догађај заокругљено, потпуније и пластички, испричао је он особито Савин одлазак из цркве друкче но Доментијан.

По Доментијану је Сава, пошто су његови чувари у цркви заспали, дао једном од својих слугу да обуче његово одело и наредио му је, да стоји на његовом месту до краја службе. Он је онда ушао у олтар, а изашао је оданде „инем образом", па је онда прошао посред својих чувара и отишао на пирг.

Теодосије је тачно уочио, да је незгодна прича о томе, како су се Сава и његов слуга пресвлачили у цркви, па је сасвим логички закључио, да није потребно да се Сава послужи том варком, кад се већ каже, да су његови стражари били заспали, те га они већ и због тога не би могли приметити кад би мимо њих прошао, без обзира на то, да ли је у своме оделу или је прерушен. Стога је Теодосије мислио, да има довољно оправданог разлога, да промени, као што је то чешће чинио, Доментијаново причање. Али овога пута као да Теодосије није био у праву што је тако поступио.

Доментијаново причање није нелогично, као што је то вероватно Теодосију изгледало, и због чега је он изоставио причу о Савину прерушавању. Доментијан наиме каже, да је Сава наредио своме слузи, да обуче његово одело и поставио га на своје место, да ту стоји до краја службе, очевидно са намером да завара стражаре, ако се они пробуде, па да се, кад виде да га нема не узбуне и да га не траже, тако да он у сваком случају добије доста времена да изврши што је био наумио. Прича о пресвлачењу, коју је Теодосије изоставио, не мора бити незгодна, као што је то вероватно њему изгледало, јер је свакако било у питању само горње одело.

„Чтенију кончавшу се", прича даље Теодосије, и кад су сви устали, видели су да нема Саве, те „начеше досаждати игумену и бити мнихи". Војвода међутим „устави млву" и одржи монасима један леп, реалан и документован говор, у коме им је пребацивао њихово понашање и претећи им

оштро („нића нестанут глави ваше“), тражио, да му кажу, где је Сава, док његови људи „љутеје начеше мнихи бити нештедно“.

Онда се Сава „да некако злоба и убиство скончајет се“, јави са пирга, а они из потере потрче тамо и „ва висоту зреаху, аште би мошно таме уступити, да би видевше утешили се“. Сава им је пребацивао њихово понашање према монасима у манастиру, а они „облежаху стрегуштеј стлп“.

Ујутру је Сава позвао стратилата и благородне, и показао им се „ангелским иноческим образом украшен“. Они су због тога били поражени, а Сава их је тешио, и рекао им је, да узму „ризу и власи главе мојеје“, да их даду оцу и браћи, да верују да су га нашли жива, па да се врате кући. После тога Сава им баци са куле своје одело и косу и једно писмо за родитеље, у коме их је тешио. Теодосије наводи и садржину тога писма. У њему Сава теши родитеље, истиче, да га они за свога живота неће тамо видети и изражава наду и уверење, да ће он видети свога оца у Светој Гори.

Доментијан помиње само, да је Сава дао косу, а одело и писмо не помиње.

После тога Теодосије наводи нарицање стратилата и благородних, кад су примили Савино одело, косу и писмо. Они су, уз остало, дали израза жаљењу, што Саву нису везали „јакоже и заповед пријехом“; плакали су доле под кулом, а и Сава је плакао горе „јако и нечувствавноје каменије умилити“. При растанку они Сави истина „отходноје целованије дајаху“, али су му љуто пребацивали због његовог поступка и готово га грдили: „Распространи се једин без нас, насити се каменоутробне, немилостиве! Пријет ли те Господ? Преластиви оца преласти и нас. Бога бојати се непштујеши“. То и још много су рекли Сави „од горести срца“. Потом су га замолили за молитву и благослов, узели су плачући „образи ризније“ и отишли су. Одлазећи они „васпет ка стлпу обраштаху се плачем и риданијем постојешта дондеже и можно бе дозрети“.

Кад су они отишли, Сава сиђе са стлпа, поклони се игумену и братији, а они га сви ижљубе као новог сабрата.

Сава је онда замолио њих, који су ради њега били изложени непријатностима, да се моле за оне, који су им досађивали, да сретно стигну кући. Монаси у манастиру заборавили су, каже Теодосије, задобивене ране и радовали су се због Саве.

Као што се види, и у овом делу своје приче Теодосије је слободно разрадио и проширио Доментијаново причање са врло много детаља, у осталом врло реално и пластички приказаних, који попуњују и заокругљују причу, а који спадају у њен склоп, у духу су самих догађаја и прилика, и врло су вероватни.

Њих код Доментијана нема, и према томе, они су узети или из традиције, која се о томе догађају можда у Србији, али свакако нешто доцније, развила, или су, што мени изгледа много вероватније, плод Теодосијеве бујне фантазије, која је међутим, као што је то случај код великих историка, увек стајала на чврстој и сигурној подлози могуће и чак вероватне реалности, и у сагласности са ситуацијом, догађајима и приликама.

VI

Има једно важно питање у вези са Савиним бегством у Свету Гору, које је досада ретко и само узгред напомињано. То је питање, да ли је потера Саву нашла у манастиру Св. Пантелејмона или у Ватопеду, где је Сава после живео све док није прешао у Хиландар.

И Доментијан и Теодосије пишу јасно и са пуно детаља, да је потера Саву нашла у манастиру Св. Пантелејмона и да су се тамо одиграли сви они догађаји, који су у њиховим делима описани.

Теодосије је, свакако због тога, што је Сава побегао у манастир Св. Пантелејмона, који су у то доба држали Руси, и испричао, сасвим логично, да је онај монах, који је наговорио Саву на бегство и довео га у Свету Гору, био Рус.

Али цела та Теодосијева комбинација отпада због причања Првовенчаног, да је Немања *послао потере на све стране* да траже Саву, те је према томе јасно, као што је већ напред

истакнуто, да Немања у први мах није знао, или бар није извесно знао, куда је Сава управо побегао.

У вези с тим мора отпасти и цела прича о доласку светогорских монаха на Немањин двор, о њиховом утицају на Савину одлуку да побегне и да је он онда са њима, или са једним од њих, побегао. Да су светогорски монаси били ма у какој директној вези са Савиним бегством, Немања не би могао бити у недоумици, где да тражи Саву, особито ако је са њиме заједно нестало и оног монаха, са којим је Сава бивао. У осталом, и збуњено, непрецизно и неодређено Доментијаново причање о свему томе, које је Теодосије, опазив у њему празнине и нелогичности, исправио, допунио и заокруглио, показује, да цела прича о доласку светогорског монаха или светогорских монаха на Немањин двор и о Савином бегству са тиме у вези, није ни мало сигурна. Због тога је *И. Руварац* сасвим тачно рекао: „Ја ако успишем кад што о Св. Сави, држаћу се првога извора (Стефана, брата Савиног) и нећу ни поменути каквога инока, већ ћу просто рећи, да је Растко одбегао из двора очина у Св. Гору и тамо се покалуђерио у грчком манастиру Ватопеду".

Доментијан и Теодосије причају, да је Сава побегао у манастир Св. Пантелејмона и да се ту покалуђерио. Првовенчани међутим изрично пише, да је Сава побегао у Ватопед и да га је тамо нашла Немањина потера: „И обрету и васелша се ва Светују Гору, ва монастири преславније и пресветије Богородице, рекомије Ватопед".

И. Руварац и *Конст. Јиречек*[1]) су на основу тога исказа тврдили, да је Сава побегао у Ватопед.

Доментијан је, као што је поменуто, у Немањиној биографији Савино бегство описао по Првовенчаном, али је исправио исказ Првовенчаног о томе, где је потера нашла Саву, па је и ту место Ватопеда назначио манастир Св. Пантелејмона и додао је, да су Саву тражили у грчким странама.

Врло је тешко веровати и претпоставити да би се велика и опширна традиција са толико детаља, о Савином бегству у Свету Гору везала без икаквог разлога за мана-

[1]) Историја Срба I, 204.

стир Св. Пантелејмона. Али, с друге стране опет, има доста индикација, које говоре против тога, да је Саву потера нашла у манастиру Св. Пантелејмона, и да су се тамо одиграле све оне сцене, које је подробно описао Теодосије.

Пре свега, мотивација Савиног преласка из Св. Пантелејмона у Ватопед после његовог кратког боравка тамо, није ни код Доментијана ни код Теодосија никако мотивисана и оправдана, и није убедљиво приказана. По Доментијану је Сава, кад је на позив ватопедског игумана и братије, да дође о празнику „благовештенија Пресветије Богородице ватопедскије“ у Ватопед, дошао у манастир, па „сагледав дом јеје, положи на срци својем, јако ту јему себе дом сатворити“, и пожелео је „да живу зде ва дому твојем ва все дни живота мојего“, те је молио игумана и сву братију: „Примите ме ва дом пресветије Богородице, да јесам брат један од вас“, и они су га примили.

Код Теодосија је причање о Савином преласку у Ватопед приказано сасвим кратко, нејасно и доста збуњено. И он каже, да су о празнику благовештења ватопедски игуман и братија позвали Саву у свој манастир, да прослави са њима празник „и јако хотештеј јего себе савадомити, вагодије твореште оцу јего“. По Теодосију су дакле ватопедски игуман и монаси позвали Саву у свој манастир са намером, да га задобију за то да он напусти манастир Св. Пантелејмона и да се пресели њима и то, да учине мило или да угоде његовом оцу, — али зашто да тиме угоде Немањи, то није казано и није јасно.

Још је нејасније оно, што Теодосије даље прича. Сава се, и по њему, одазвао позиву и дошао је у Ватопед. Ту су га сви љубазно примили, а он „празника насладив се, и манастир сагледав јако изештан, прота же повељенијем, игуменом и братијеју убежден бив, изволи са њими давидски јако красно жити братији ва купе, и бе повинује се игумену и всеј братији“.

По Доментијану се Сава решио да пресели у Ватопед због тога, што му се изгледа допао манастир, и он као да се на то решио без утицаја ма са које стране. Међутим Теодосије је целу ствар сасвим друкче представио. По њему су

ватопедски игуман и братија позвали Саву у свој манастир *са намером, да га наговоре, да пресели к њима*, а чинили су то да угоде Немањи. Они су убедили Саву, да треба да пређе њима, а то му је наредио и светогорски прота, дакле његова највиша власт. Али зашто је прота то наредио, то није јасно, исто тако као што није јасно ни то, зашто је Савиним преласком у Ватопед требало угодити Немањи, сем ако Теодосије није сматрао, да је Немања имао разлога да буде љут на игумана и монахе у Св. Пантелејмону, што су ишли на руку Сави и помогли му да изигра потеру и да изврши своју намеру.

Али је Теодосије изгледа ипак осетио, да је Доментијанова мотивација Савиног преласка у Ватопед недовољна и слаба, па је сматрао, да треба да је појача, и то је онда учинио тиме, што је истакао, да су ватопедски игуман и монаси радили на томе, да Сава пређе у Ватопед, затим да је и сам Немања то желео (што је речено врло завијено и неодређено), и што је рекао, да му је то светогорски прота наредио.

Али има још једна занимљива и важна ствар у овом питању. Доментијан прича, да Сава, кад су његови заспали „ваниде ва олтар свети по првому прошенију, и ту пожре жртву господеви својему", а кад је отишао на пирг, он „остриже власи глави својеје, и облече се ва монашескије ризи". После тога он својима „показа главу своју острижену и на себе ризи чрначкије".

Али кад је испричао, како је Сава прешао у Ватопед, он каже: „По малу времену бившу јему ту, прошеније јего исплњено бист Богом и пречистоју јего материју, пријем и богочастиви игумен Теостирихтос Светије Богородице ватопедскије, и постриже и ва име Оца и Сина и Светаго Духа, и облече и ва ангелски образ и *нарече име јему Сава монах*".

Доментијан и после још на једном месту, у опису како је Сава при повратку са свога првог пута на исток, дошао у Свету Гору, прича, како је Сава дошао у Ватопед, па напомиње, како Сава „из јуности *ту постриг се* и многије добродетељи показа, и себе имеше манастир Ватопед". Домен-

тијан дакле изрично тврди на два места, да се Сава постригао у Ватопеду, а не у Пантелејмону.

Теодосије међутим сасвим друкчије представља целу ствар. Он је пре свега уочио, да је логично, да се Сава замонашио у манастиру, где га је потера стигла, јер се само тако могао од ње спасти. Стога је он, противно Доментијану, *целу процедуру* Савиног монашења испричао као да се десила у манастиру Св. Пантелејмона, а изоставио је оно, што Доментијан после прича о Савином монашењу у Ватопеду. Исто је тако Теодосије наравно изоставио и Доментијанову напомену о Савином постригу при опису Савиног доласка у Ватопед на повратку са првог пута на исток.

Теодосије је чак додао, како је стратилат казао Сави, кад је Сава тражио, да га оставе у манастиру, да би га он оставио, да га је затекао као монаха. Тиме би стратилат наивно сам дао Сави идеју о томе, шта да ради и како да поступи, да би осигурао свој останак у манастиру.

По Теодосију се *цела процедура* Савиног монашења свршила у манастиру Св. Пантелејмона. По њему Сава, кад су његови заспали „поклањајет се пред светим олтарем,ваздајет обети своје господеви", па је онда отишао на пирг, где „сатвори молитву јереј и отјемљет власи глави јего, и ва ризу облачит ангелскаго образа, *Растко име Савом изменив*". После тога Сава каже својима: „Сава име моје"[1]).

И ако је врло тешко одбацити целу опширну причу и традицију о Савином боравку и монашењу у манастиру Св. Пантелејмона, ја ипак, по свему што је речено, мислим, да се Сава замонашио у Ватопеду, а ако има истине у причи о томе, како је потера Саву нашла у манастиру и како је Сава преварио, онда се, по моме мишљењу, све то пре десило у Ватопеду, него у манастиру Св. Пантелејмона. Вероватно се Сава при доласку у Свету Гору задржао неко сасвим кратко

[1]) Занимљиво је да од наших летописа једино загребачки роодслов бележи, како Сава „побеже ва Светују Гору и постиже монастир глаголеми Ватопед, и ва њем остриже власи глави своје, и вадаст их родитељем својим, сам же васпријем свети иночаски образ и наречен бист Сава монах" (*Љ. Стојановић*, Стари српски родослови и летописи, 1927, 22).

време у манастиру Св. Пантелејмона, и отуда је могла бити испредена прича о томе, да га је потера стигла и нашла у том манастиру. Може се међутим сматрати као сигурно, да се Сава, ако га је потера и нашла у манастиру Св. Пантелејмона, ту примио само постриг, а да се замонашио без сумње у Ватопеду.

VII

Резултати свега овог разлагања били би:

1. Сава није добио посебну област на управу, него му је Немања подигао на свом двору посебну зграду за становање.

2. Сава је побегао у Свету Гору са очевог двора.

3. Нема доказа да је побегао због тога, што су га родитељи хтели оженити.

4. Вероватно је Сава побегао у време, кад је зидана Студеница.

5. Сава није побегао са светогорским монасима, него са неколико својих пријатеља и другова.

6. Немања није знао куда је Сава побегао, те је послао потерна одељења на више страна да га траже. Једно од тих одељења послато је у Свету Гору.

7. Кад је стигао у Свету Гору Сава се вероватно прво задржао у манастиру Св. Пантелејмона (можда је ту примио и постриг), али је после кратког времена, вероватно још пре него што је потера стигла, отишао у Ватопед, и ту се замонашио.

8. Потера је Саву нашла у Ватопеду, и то већ као монаха.

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

3

Ф. ГРАНИЋ

Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве



БЕОГРАД 1936

Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве

Од
Ф. ГРАНИЋА

Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве о оснивању и автономији манастира, киновитском карактеру манастирског уређења, дужностима монаха, правним последицама монашких обета, администрацији манастирских добара и манастирском дисциплинарном поретку [1]).

У два раније објављена чланка изложио сам црквеноправне одредбе Хиландарског типика које се односе на црквеноправни положај игумана и осталих манастирских функцио-

---

[1]) *Извори:* Typicon s. Athanasii Athonitae ed Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster Leipzig 1894 p. 104—112; Diatyposis s. Athanasii Ath. op. cit. p. 123—130; Hypotyposis s. Athanasii Ath. op. cit, p. 130—140; Typicon imp. Johannis Tzimischis op. cit. p. 141—151; Typicon imp. Constantini Monomachi op. cit. p. 151—162; Prologus monasterii B. M. V. τῆς Εὐεργέτιδος ed. A. A. Дмитрieвскiй, Описанie литургическихъ рукописей I. Кiевъ 1895 p. 616—656; Diataxis Michaelis Attaleiatae ed. K. N. Σάθας, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη I, Venetiis 1872 p. 3—69; Hypotyposis s. Christoduli edd. Miclosich-Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi VI. Vindobonae 1890 p. 59—80; Typicon monasterii B. M. V. τῆς Ἐλεούσης ed. L. Petit, Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine. Извѣстiя Русскаго Археол. Института въ Константинополѣ VI (1900) 69—93; Typicon monasterii B. M. V. τῆς Κεχαριτωμένης (Irenae Ducaenae) ed. Migne P. G. 127 col. 985—1128; Typicon monasterii s. Pantocratoris ed. Дмитрieвскiй op. cit. p. 656—702; Typicon monasterii B. M. V. τῶν Ἡλίου Βωμῶν ed. Дмитрieвскiй op. cit. p. 716—769; Хиландарске хрисовуље цара Алексија III од 1198 и 1199 у срп. преводу Д. Н. Анастасијевића у чланку „Још о години Немањине смрти". Глас С. К. А. 92 (1913) 101 sqq; Хиландарски типик ed. В. Ћоровић, Списи св. Саве. Београд 1928. 14—150 (ср. срп. превод Л. Мирковића, Хиландарски типик, Годишњица Н. Чупића 44 [1935[170—218); Eustathii Thessalon. Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ed. Th. L. Fr. Tafel, Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula. Francofurti ad M. p. 214—267 (ср. и немачки превод издаваоца под насловом Betrachtungen über den Mönchsstand. Eine Stimme des zwölften Jahrhunderts Berlin 1847. До овога

нара[2]) те на ступање у манастирску заједницу и делокруг братског сабора[3]). У овом чланку пак покушавам да на упоредној основи систематски прикажем сва у горњем наслову обухваћена питања црквеноправног поретка у ман. Хиландару и у автономним грчким манастирима X—XII столећа.

I. Оснивање манастира.

Оснивање манастира све до законодавства четвртог васеленског сабора у Халкидону (451) није било правно регулисано, него је оно било изван домашаја црквених органа стојеће право појединих личности или групе лица, који су у овом погледу могли поступати по свом дискреционарном нахођењу. Законодавством халкидонског сабора, које оснивање манастира изрично везује за одобрење надлежног епископа и основани манастир јурисдикцији истог епископа потчињава (can. 4), постаје и манастир званично призната установа у оквиру црквене организације, и само у том својству постаје правна личност, која на основу одредаба државног законодавства долази у посед исте правне способности као и остале црквене установе. Римско државно законодавство за владе цара Јустинијана санкционисало је расположење can. 4 Chalc. у предмету оснивања манастира и исто још подробнијим одредбама допунило[4]).

превода, који се веома ретко налази у књижарском саобраћају, дошао сам добротом г. проф. Ст. Станојевића, на чему најлепше благодарим. — *Литература:* Ph. Meyer. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig 1894; W. Nissen, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Jena 1894; K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum Leipzig 1898; В. Јагић, Типик хиландарски и његов грчки извор. Споменик С. К. А. XXXIV други разред 1898 р. 1—66; А. П. Доброклонскій. Преп. Θеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій. Одесса 1913; В. Марковић, Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији. Нови Сад 1920. Дело И. Соколовъ, Состояніе монашества въ Византійской церкви съ половины IX до начала XIII вѣка (847—1204), Казань 1894 није ми било приступачно.

[2]) Богословље 10 (1935) 171—188.

[3]) Гласник Скопског научног друштва 15 (1935) 53—9.

[4]) Ср. Ф. Гранић, Акт оснивања манастира у грчким областима позноримског царства у V и VI в. Гласник скоп. н. др. 7—8 (1929/30) 77 sq.

У смислу црквеног и државног законодавства неопходна правна претпоставка за оснивање манастира је изрично одобрење надлежне црквене власти, на чијој се територији има манастир основати. Подељење црквене дозволе за овај акт оснивања дискреционарно је право надлежног епископа. Епископско одобрење било је, према одредбама Јустинијанових новела 13 с. 1, 87 с. 1 и 151 с. 7 (ed. Zachariae Lingenthal), нераздвојно спојено са сакралном радњом, коју је сам епископ после подељеног одобрења обављао; ова радња састојала се из литије до места, које је било одређено за подизање манастира, из освећења тога места те подизања крста на истом месту. Овомса кралном радњом добивао је акт фундације пуну правну моћ и ступао је на снагу.

Црквено и државно законодавство обезбеђују реализовање и респектовање сврхе фундационог акта предвиђајући санкције против сваког акта, који би био уперен против намене фундације. Важан предуслов за континуирано функционисање фундације је обезбеђење потребних материјалних средстава. Трајан карактер сврхе манастира условљава да се за остварење ове сврхе никако не сме крњити имовна супстанција него се могу трошити само приходи од манастирског иметка. Трајност сврхе има осим тога за последицу забрану претварања манастира у установе световног карактера, јер тиме се уништава сврха манастира коју је фундатор поставио [5]).

Позније црквено законодавство (canones 49 Trull., 12, 13, 14, 17 Nic. II et 1 прводр. цар.) реципирало је све горње одредбе које се односе на оснивање манастира, обезбеђење сврхе ове установе и неприкосновеност њене имовне супстанције. У сврху бољег очувања манастирског иметка can. 1 прводр. цар. прописује стварање инвентара за новоосновани манастир, у који мора бити убележен сваки објект манастирског непокретног и покретног иметка, а по довршењу овог посла ваља инвентар ставити на чување у архиву надлежног епископа.

Типици автономних грчких манастира X—XII столећа са-

---

[5]) Ф. Гранић op. cit. p. 81.

држе доста обилан материјал о оснивању односно обнови манастира. Подаци се односе на набавку земљишта, на коме ће манастир бити подигнут, на освећење земљишта за одређену сврху — актом освећења ставља се само земљиште extra commercium —, градњу св. храма и снабдевање истог свима за вршење богослужења потребним предметима, подизање ћелиског здања и нузграда, додељење у власништво и посед некретнина потребних за материјално обезбеђење и могућност функционисања манастира (πρὸς σύστασιν τῆς μονῆς καὶ διαμονήν) и напослетку сам акт конституисања манастирске заједнице, којим актом фундација ступа у функцију.[6]) Типици не спомињу учешће надлежног епископа при оснивању манастира било у облику давања одобрења за овај фундациони акт било у облику извршења напред споменуте сакралне радње било пак у оба облика.

У непосредној вези с актом оснивања манастира стоје ктиторска повеља и типик, којим се оснива односно обнавља манастир и нормира његова организација; ове су повеље обично спојене у једном документу и ретко фигурирају као два одвојена самостална документа.[7]) Типик издаје обично сам ктитор и то motu proprio на основу властитог ктиторског права или по овлашћењу од претпостављене црквене власти[8]); ктитор може да овласти и старешину од њега основаног манастира да у смислу ктиторових интенција састави типик дотичног манастира[9]). Типик може бити на завршетку снабдевен посебном клаузулом која садржи потписе издавача и сведока те истиче акт публикације и датум публикације типика[10]).

---

[6]) Prol. Euerg. c. 2 p. 615; Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 3 p. 71/2; Hypotyp. s. Christod. M. M. VI 63; Typ. mon. s. Mam. p. 704/5; Typ. mon. B. M. B. Ἠλ. Βωμ. prooem. p. 716/7; Typ. Chil. capp. 2 et 3.

[7]) Одвојени су н. пр. документ вел. жупана Стефана Немање о обнови ман. Хиландара (ed. А. В. Соловјев, Одабрани споменици срп. права. Београд 1926 p. 13) и Хиландарски Типик (ed. В. Ћоровић, op. cit. p. 14—150).

[8]) По овлашћењу царигр. патријарха издан је Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. у Цариграду.

[9]) Typ. mon. s. Mam. p. 709.

[10]) Ibidem.

У типику манастира св. Маманта у Цариграду налази се, непосредно иза потписа издавача типика, конфирмативна клаузула надлежног суда (δικαστικὴ ἐπιβεβαίωσις), која утврђује пуноважност и обвезност типика у целини и појединих његових одредаба уз забрану мењања и стављања ван снаге садржине типика (ἔχειν τὸ ἰσχυρὸν καὶ βέβαιον εἰς τὸν αἰῶνα ἅπαντα καὶ μὴ παρά τινος μεταποιεῖσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι) али не садржи никакве санкције. Судску потврду потписао је ὁ κοιαίστωρ καὶ νομοφύλαξ Θεόδωρος ὁ Παντέχνης[11]).

Типик као основна повеља морао је бити чуван на нарочито сигурном месту у манастиру. Тако је Diatyposis св. Атанасија Атонског, према Атанасијевој наредби (ib. p. 123), био стављен на похрану ἐν τοῖς τῆς ἐκκλησίας κατηχουμενίοις (место у храму за катихумене). Типик манастира св. Пандократора, издан од цара Јована II Комнина, запечаћен је и чуван у манастирском скевофилакату с тим да се после смрти цареве има из скевофилаката у присутности игумана, економа, еклизијарха и хартофилакса из скевофилаката извадити, отпечатити, његова садржина прочитати и у живот увести. У манастирима Мих. Аталијате у Редесту и Цариграду чуване су све повеље у затвореном орману у скевофилакату; кључеви ормана налазили су се код игумана или економа или Михајлова наследника[12]).

Типици обично доносе одредбе против самовољних измена, допуна и стављања ван снаге одредаба и наредаба те забрана садржаних у типицима и нарочито наглашују да типик мора у целини и у појединостима остати неизмењив (ἀναλλοίωτον ἔχειν καὶ ἄτρεπτον ἐσαεί[13]) Мали број ових забрана снабдевен је ефикасним санкцијама; већина пеналних формула садржи клетве и претњу одмаздом на оном свету.[14])

[11]) Ср. и Nissen, Die Diataxis des Mich. Attaleiates p. 51.

[12]) Diat. Mich. Attal. p. 40.

[13]) Тур. imp. Const. Monom. p. 158; Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 21 p. 92; Typ. mon. s. Pantocr. pp. 673, 700; Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. Βωμ. capp. 15 p. 731, 36 p. 751 et 40 p. 755.

[14]) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 21 p. 92. Сваки акт измене, допуне или стављања ван снаге одредаба типика има се сматрати као правно неваљан, а аутор таквог акта подлежи казни искључења из манастира.

Неки ктитори резервисали су себи право да сами изврше измене, које буду изазване ὑπὸ τῆς τῶν πραγμάτων μεταβολῆς, тако да у том случају κρατήσουσιν αἱ μεταγενέστεραι διατυπώσεις καὶ μεταβουλεόσεις, ἐγγράφως δηλούμεναι [15]). Било је ктитора који су у свој типик унели специјално овлаштење за старешину манастира, да може у тачно обележеним материјама типика извршити измене, које се услед промењених прилика буду показале као потребне. Ктитор је уопште имао власничким правима аналогно право располагања својим манастиром и његовом имовином и могао их је тестаментарним путем пренети на другу личност (Prol. Euerg. c. 3 p. 616: први ктитор манастира Павле пред смрт ἐνδιαθήκως καταλιπών μοι τὸ μοναστήριον; Typ. mon. s. Pantocr p. 700: δέδοται γάρ μοι καὶ παρὰ τῶν θείων πατέρων καὶ τῶν τῆς ἐκκλησίας θεσμῶν καὶ τῶν νομικῶν παραγγελμάτων ποιεῖν ἐν τοῖς ἐμοῖς καὶ διατυποῦσθαι ὁπόσα καὶ βούλομαι).

Како је типик, осим у оригиналу, предлежао још само у једном или два преписа, како пак ни преписи, како изгледа, из предострожности, нису били приступачни општој употреби у манастиру него само ограниченом кругу виших манастирских функционара, а како је постојала потреба да братство не заборави одредбе манастирског устава и да се онемогући да се поједини монаси код извесних поступака изговарају непознавањем одредаба манастирског устава, унесен је у поједине типике пропис да се типик има у току године више пута у трапези прочитати [16]).

---

[15]) Typ. mon. s. Pantocr. p. 700.

[16]) Hypotyposis св. Атанасија Ат. читана је свагда у кругу братства; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 32 p. 732 одређује да се у интересу извршавања одредаба у истом садржаних исти типик има шест пута годишње — свака два месеца — у братској трапези у пуном тексту прочитати, а осим тога и на дан ктиторове смрти; у ман. Хиландару читан је типик у трапези почетком сваког месеца и на дан ктиторове смрти (Typ. Chil. c. 432 = Prol Euerg. c. 43 p. 653/4.

II. Аутономија манастира.

Манастири су, и после доношења специјалних норми генералног и локалног црквеног законодавства у IV и V веку те државног законодавства у V и VI веку, којима је регулисан однос манастира и монаха према цркви и држави, све до пред крај раног средњег века остали у поседу потпуне аутономије и аутономног статутарног права а врховенство цркве над манастирима било је ограничено на вршење права надзора локалне црквене власти над манастирима. Али у раздобљу X—XII века већи део манастира није више имао своје аутономије, него је био у поседу претставника црквене и државне власти па и приватних личности, које су у манастиру вршиле конститутивну и диспозитивну власт на место легитимних аутономних манастирских органа. Манастири су подељени у две опште категорије: аутономне и несамосталне; друга категорија пак грана се у шест група: царске, патријарашке, митрополитске и епископске манастире, манастире потчињене харитативним установама и манастире који су припадали појединим личностима[17]). Патријарашки, митрополитски и епископски манастири били су и у административном погледу у јакој мери зависни од својих виших црквених органа и обвезани на плаћање специјалних приноса споменутим црквеним властима[18]). Царски манастири били су ослобођени од плаћања ових приноса и били су у административном погледу независни од претпостављене црквене власти, али су у погледу духовне јурисдикције били, бар номинално, локалној црквеној власти потчињени[19]). Несамостални манастири били су често предмет материјалног искоришћавања од стране својих врховних власти, које су дискреционарно располагале не само приходима манастира него и манастирском имовном супстанцијом супротно намени фун-

[17]) Nissen op. cit. p. 53 sqq; A. Ferradou, Des biens des monastères à Byzance. Bordeaux 1896 p. 90 sqq.

[18]) Н. Скабалановичъ, Византійское государство и церковъ въ XI вѣкѣ. С. Петербургф 1884 р. 434.

[19]) Ibidem.

дације; догађала су се и отуђења великог дела па и целокупног поседа манастирског, а последица оваквог поступка било је опадање и пропадање манастира, рушевно стање манастирских зграда, па и храма, а неки пут и престанак постојања самог манастира [21]).

Појам и суштина аутономних манастира дефинисани су у типицима ових манастира. Под аутономијом манастира подразумева се посед неограничене правнопословне способности и потпуне административне самосталности уз искључење сваке ингеренције у ову сферу органа црквене и државне власти. Најпотпунију и најпрецизнију дефиницију аутономног манастира налазимо у типику манастира св. Пандократора и манастира пресв. Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν [22]). Хиландарски типик

[21]) Ср. can. 49 Trull. et can. 1 прводр. цариграда те синодалну одлуку патр. цариград. Алексија Студита од новембра 1027 (ed. Rhalles-Potles, Ath. Synt. V 20—24). О престанку манастира ср. Тyп. mon. s. Mam. p. 704 τῆς μονῆς τὴν κατάπτασιν καὶ ἐρημίαν ἐκτραγωδεῖ et p. 711 ἐπιμέλεια δὲ τῆς μονῆς καὶ τῶν περὶ αὐτὴν οὐδεμία ἦν,διὸ δὲ καὶ κατήντησε τὰ τῆς τοιαύτης μονῆς εἰς τὸ μηδέν.

[22]) Typ. mon. s. Pantocr. p. 700: Ἕξει δὲ μονὴ τὸ ἐλεύθερον πάντη καὶ ἀκαταδούλωτον, ὑπὸ μηδεμίαν ἐξουσίαν τελοῦσα, μηδένα τὸν κυριεύοντα ἔχουσα, αὐτοδέσποτος, αὐτεξούσιος, ἑαυτῆς κυριεύουσα καὶ δεσπόζουσα, μὴ ὑπὸ ἐκκλησιαστικὴν αρχήν, μὴ ὑπὸ ἀνακτορικὴν ἐξουσίαν, μὴ ὑφ’ἑτέραν ἀρχοντικὴν ἐξουσίαν ταττομένη, μόνη τῶν ἑαυτῆς ἀντιποιουμένη, καὶ πάντων ἐξουσιαστικῶς καὶ αὐθεντικῶς καταπολαύουσα, τῆς τοῦ ἀνεκποιήτου διαστήξεως φυλαττομένης ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀναθετημένοις αὐτῇ, εἴτε κτήματα εἶεν εἴτε μοναστήρια, εἴτε τινα δίκαια σωματικὰ ἢ ἀσώματα. Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 4 p. 724: ἡ μονὴ ὀφείλει εἶναι . . . ἐλευθέρα καὶ αὐτοδέσποτος, καὶ πάσης χειρὸς καὶ δεσποτείας ἀνωτέρα καὶ μηδενὶ ἁπάντων ἐπ’ αὐτῇ προεῖναι ὁτιοῦν δίκαιον ἢ προνόμιον, ἀλλὰ παντάπασιν οὖσαν ἐλευθέραν, καὶ αὐτοδέσποτον μένειν καθ’ἑαυτὴν, καὶ ἐφ’ἑαυτῆς διοικεῖσθαι καὶ διεξάγεσθαι, κατὰ τὰ ἐν τῷ παρόντι τυπικῷ διατετυπωμένα μήτε βασιλικοῖς ἢ ἐκκλησιαστικοῖς ἢ προσωπικοῖς ὁτεδήποτε ὑποτιθεμένην δικαίοις, μήτε κατὰ δωρεὰν ἢ ἐπίδοσιν ἢ ἐφορείαν ἢ οἰκονομίαν ἢ ἐπιτήρησιν ἢ ἑτέραν τινα πρόφασιν προσώπῳ οἱῳδήτινι ἢ μονῇ ἢ εὐαγεῖ οἴ-

дефинише автономију ман. Хиландара у том правцу да манастир има да буде слободан од владика и прота (т.ј. светогорских) и од других манастира и од особних владика (т.ј. личности истакнутих високим положајем или великим иметком) и да манастир не сме доћи под право располагања нити царске нити црквене власти нити које приватне личности; основна начела за управљање манастира садржана су у хрисовуљама царева, према којима је манастир слободан и ничијој власти непотчињен (с. 12=Prol. Euerg. с. 12 р. 630/1)[22a]).

Типици автономних манастира садрже нарочите одредбе против покушаја ограничавања и укидања њихове самосталности, али ове одредбе у већини случајева нису снабдевене потребним санкцијама. Типик ман. пресв. Богородице τῆς Ἐλεούσης проглашује сваки акт против манастирске автономије ништетним (с. 22—92; τὸ πραχθὲν παρ' αὐτοῦ ἐπὶ βλάβῃ τῆς μονῆς... ἀνίσχυρον λογισθήσεται καὶ ὡς μηδὲν τὸ σύνολον γεγονός) а кривца, ако је члан братства, подвргава казни искључења из манастира. Пролог Евергетидског манастира (с. 12 р. 630), типик ман. пресв. Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν (с. 4 р. 724) и Хиландарски типик (с. 12) садрже санкцију, која кривце подвргава казни анатеме, али сам акт не проглашује изрично неваљаним.

Међутим санкције су биле слабо средство за очување правног положаја автономног манастира па су оснивачи оваквих манастира морали за обезбеђење манастирске автономије прибегавати много ефикаснијим средствима. Као најјача гарантија за осигурање манастирске автономије важила је конфирмација правног положаја манастира по императору, који је конфирмациону хрисовуљу обично издавао на основу образложене претставке ктитору, поднесене непосредно или

κῳ ἢ ἑτέρῳ τινι σεκρέτῳ, κατ' οἰκονομίαν τινὰ ἢ λόγον, ἀλλ' ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν μόνου τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ, ... καὶ παρὰ κατὰ τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν ἡγουμενεύοντος ἐν αὐτῇ κυβερνᾶσθαι καὶ διεξάγεσθαι κατὰ τὴν τοῦ παρόντος ἡμῶν τυπικοῦ διαταγήν.

[22a]) Ср. Анастасијевић op. cit. pp. 103/4 et 106.

путем надлежне црквене власти [23]). Има случајева да је ктитор пре добијања царске хрисовуље исходио потврду автономије по претпостављеној црквеној власти [24]).

У грчкој црквеноправној терминологији X—XII века постоје за означење автономног манстира ови називи: μονὴ ἐλευθέρα καὶ αὐτοδέσποτος, μονὴ αὐτοδέσποτος καὶ αὐτεξούσιος (деривирани супстантив αὐτεξουσιότης), μονὴ αὐτοδέσποτός τε καὶ ἰδιοδέσποτος, αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον καὶ ἐλεύθερον πάντῃ καὶ ἀκαταδούλωτον. Црквенословенски еквивалент за ове грчке термине је свободьнь.

III. Киновитски карактер манастирског уређења.

Св. Василије Велики замишља и претставља своју монашку заједницу као одраз хришћанске праопштине; Василијева идеална концепција, према којој је монашка заједница σῶμα

[23]) Хрисовуља цара Алексија I Комнина од јула 1085 у ствари автономије ман. св. Јована на о. Патмосу; Prol. Euerg. c. 12 p. 630; Typicon B. M. V. Ἡλ. Βωμ. prooem. p. 716 et c. 4 p. 724; Typ. Chil. c. 12.

[24]) Typ. s. Mam. 704/5: Ὁ γοῦν ἀρχιερεύς, ... σύμφωνόν τε τοῖς ἐπὶ τῇ μονῇ μέχρι τότε παρ᾽ αὐτοῦ γεγονόσιν εὑρὼν καὶ ἄλλως τῷ Θεῷ ἀρεστόν, τὴν τῆς μονῆς ἐλευθερίαν ἐγγράφως ὑπεμνημάτισε καὶ παριστᾶσι ταύτην σαφέστατα ἥ τε τηνικαῦτα γεγονυῖα ὑπόμνησις τοῦ μεγαλυπερόχου ἐκείνου ἀνδρὸς καὶ ἡ ἐπ᾽ αὐτῇ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου λύσις καὶ τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς πατριαρχικὸν ὑπόμνημα, ἔτι δὲ καὶ ὁ ἐπὶ τούτοις ἀπολυθεὶς χρυσόβουλλος λόγος τοῦ θεοστεφοῦς ἡμῶν αὐτοκράτορος καὶ πορφυρογεννήτου κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ; typ. mon. B. M. V. Ἡλ. Βωμ. prooem. p. 716 . . . . . τὴν παντοίαν ἐλευθερίαν αὐτῇ περιποιησάμεθα δι᾽ ὑπομνήματος τοῦ ἁγιωτάτου ἐκείνου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Χλιαρινοῦ, τῇ ἁγιωτάτῃ τοῦ Θεοῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ πρῴην ὑποκειμένῃ. ὃ δὴ ὑπόμνημα καὶ ἡ βασιλικὴ καὶ θεία χεὶρ ἐπεκύρωσεν ἔξωθεν τῷ διὰ τῶν ἐρυθρῶν γραμμάτων μηνολογήματι καὶ τῇ διὰ κηροῦ συνήθῃ σφραγῖδι (cp. c. 1 p. 724: Ἐπεὶ δὲ δι᾽ ὑπομνήματος πατριαρχικοῦ, τοῦ καὶ ὄπισθεν ἐπικυρωθέντος διὰ τῆς βασιλικῆς χειρός, ἐλευθερίας παντοίας εὐμοίρησεν ἡ μονή).

Χριστοῦ и сваки поједини члан исте има једнаког удела у силама и снагама, које овом заједницом владају, изложена је у његовим монашким правилима, који чине основу живота и васпитања монашког реда[25]). Ову концепцију налазимо потпуно очувану и код св. Атанасија Атонског, који у свом типику дефинише заједницу свога манастира Лавре као ἓν σῶμα ἐκ διαφόρων μελῶν συνηρμοσμένον πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς ἀδελφότητος (Typ. p. 115), а у другом једном спису, приказујући покушаје цепања братске заједнице, служи се речима ἐάν τις εὑρηθῇ ἐν ὑμῖν, ὅπερ ἀπεύχομαι, πειρώμενος διασχίσας τὸ σῶμα τῆς ἀδελφότητος (Diatyp. p. 126): под утицајам ове концепције стоји и Тур. mon. Ἠλ. Βωμ. c. 45 p. 758, где ктитор братију упоређује са σῶμα. Идеална монашка општина претставља заједницу у свим областима живота и у свим унутарњим и спољашњим односима, начело пуног колективизма условљено потпуним потискивањем индивидуе са њеним посебним интересима и претензијама. Овај облик живота у монаштву 10—12 века окарактерисао је најпотпуније и најтачније св. Атанасије Атонски речима: φημὶ δὲ κοινῶς τοὺς ἅπαντας βιοῦν ἀδελφούς, κοινῇ βλέπειν πρὸς αὐτὸν τῆς σωτηρίας σκοπὸν μίαν τε καρδίαν εἶναι ἐν τῷ κοινοβίῳ καὶ θέλημα ἓν καὶ μίαν ἐπιθυμίαν κατ᾿ ἓν σῶμα ἐκ διαφόρων μελῶν συνηρμοσμένον πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς ἀδελφότητος. (Typ. s. Athan. Ath. p. 115; ср. и место сродне садржине у Тур. mon. Ἠλ. Βωμ. c. 45 p. 758 где ктитор упућује братију τὸ φυλάττειν πίστιν καὶ τιμὴν τὴν ἁρμόζουσαν πρὸς τοὺς προεστῶτας ὑμῶν, τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους καὶ σπουδάζειν ἕκαστον ἑκάστου προέχειν μετριοφροσύνης, συμπνοεῖν τε ἀλλήλοις ἐν πᾶσιν ὡς ἑνὸς μέλη σώματος καὶ τὰ ἀλλήλων ἀναπληροῦν ὑστερήματα. Начело апсолутног до крајњих конзеквенција спроведеног колективизма у манастирској заједници има за природну последицу заједницу у ужитку манастирских материјалних добара[26]) те потпуну једнакост и равноправност свих чланова братства, па и игу-

[25]) Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt, pp. 161, 165, 167.

[26]) Typ. Athan. Ath. p. 113; παραφυλάξεις πάντως τὸ πάντα τὰ ἐν ἀδελφότητι κοινὰ εἶναι καὶ ἀμέριστα καὶ μηδὲν κατὰ μέρος τοῦ καθ᾿ ἕκαστον εἰς ἐξαυθέντησιν μέχρι καὶ ῥαφίδος.

мана, не само при трошењу животних намирница у заједничкој манастирској трапези уз изричну забрану одвајања намирница за поједине монахе и одвојено обедовање у појединим ћелијама, изузимајући од ове норме болесне и старе монахе, него и код давања одела манастирском братству, које мора бити у сваком погледу униформно[27]). Праву заједничке партиципације у уживању прихода са манастирских добара одговара на другој страни дужност монаха да производњу артикала домаће индустрије врше искључиво у корист манастирске заједнице.

Ова заједница живота има своје сталне и редовне манифестације у молитвеним скуповима у манастирском храму те у подневним и вечерњим обедима у манастирској трапези. У женском манастиру τῆς Κεχαριτωμένης простире се заједница живота и на починак; за све монахиње одређена је заједничка соба за спавање.[28]) Савршена, никаквим резервацијама неограничена међусобна љубав и међусобно поштовање чине неопходан и битан услов за хармоничност заједничког живота, која организму манастирске заједнице даје стварну садржину.[29])

У грчкој манастирској терминологији 10—12 в. постоје за означење заједничког начина живота ови термини: κοινοβιακὸς βίος (Chrystod. Hypotyp. c. 4. MM VI 61), κοινοβιακόν (op. cit. c. 15 MMVI 69), κοινοβιακὴ πολιτεία (Typ. mon. Ἠλ. Βωμ. c. 21 p. 741/2), κοινοβιακὴ διαγωγή (op. cit. c. 21 p. 742), κοινοβιακὴ διαγωγὴ καί κατάστασις (ibidem), τὸ κοινοβιακῶς ζῆν (ibidem).

IV. Дужности монаха.

1) *Верске дужности:* редовно похађање свих богослужења у манастирском храму, исповест и причест.

Сви типици автономних манастира у X—XII столећу прописују за монахе дужност присуствовања свим богослу-

---

27) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 2 p. 72.

28) Typ. Ir. Duc. c. 6 Migne. PG 127 col. 1013.

29) Prol. Euerg. c. 24 p. 641/2; Typ. Chil. c. 26.

жењима, како дневним тако вечерњим и ноћним, а ослобађају од вршења ове дужности само оне монахе, којима је због поверених им специјалних дужности у унутарњој и спољашњој манастирској економији онемогућено редовно похађање богослужења, и то са мотивацијом да овај изостанак са богослужења у пуној мери надокнађује њихова делотворна и пожртвовна љубав према заједници, која обезбеђивањем потребних материјалних средстава омогућује истој заједници безбрижан живот и потпуно посвећивање духовном позиву.[30]) Типик Св. Атанасија Атонског одређује за манастирску братију заједничка богослужења у храму ман. Лавре (p. 116 κοινὴν τὴν πᾶσαν ἀκολουθίαν ἐπιτελεῖν ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ τήν τε νυκτερινὴν καὶ ἡμερινήν); аналогну одредбу налазимо и у Diataxis Mich. Attaliatae p. 29. Према пропису Christod. Hypotyp. c. 4 MM VI 61 монаси су били обвезани на редовно похађање недељног евхаристиског богослужења у св. храму, док су у радне дане седмице прописане аколутије обављане у монашким ћелијама. Монаси су на богослужењима у манастирском храму имали да заузму она места, која им је игуман одређивао; игуман је имао свој сто, а у нарочитом одељењу храма била су два места резервисана за двојицу после игумана најважнијих манастирских функционара, економа и еклизијарха, док су иза њих у другом делу храма седели по рангу рукоположења пресвитери, а иза њих били су по истом начелу распоређени ђакони, уколико игуман није нашао за сходно да овде смести монахе, који су већ дуже времена били у чину или су били по годинама поодмакли или су уживали нарочит углед и заслуживали веће поштовање од осталих чланова братства; напослетку у последњем одељењу храма налазили су се остали монаси који нису имали хиротоније. Тежња монаха за првоседењем (πρωτοκαθεδρία) у храму заслужује сваку осуду и има се квалификовати као преступ против обета послушности те повлачи за собом казну додељивања последњег места.[31])

---

[30]) Prol. Euerg. c. 33 p. 645/6; Typ. Chil. c. 33.

[31]) Typ. mon Ἠλ. Βεμ. c. 35 p. 750/1; cp. и Prol. Euerg. c. 42 p. 62/3 те Typ. Chil. c. 41.

Знак за почетак богослужења даван је клепалом,[32]) које је било од раних времена у употреби у манастирима на Истоку.[33]) Нарочити манастирски функционари т. зв. епистимонарси (ἐπιστημονάρχαι), двојица на броју, за сваки хор монаха по један, имали су дужност да после клепања буде монахе, који су се били успавали, да их гоне на одлазак у храм, захтевају од њих оправдање за закашњени долазак на богослужење и одређују лакше казне за она закашњења која нису могла бити оправдана било извршивањем у то време каквог налога добијеног од претпостављене манастирске власти, било каквом другом изванредном околношћу (ἢ χρείαν ἀναγκαίαν)[34]) Афипнист (ἀφυπνιστής) имао је дужност да буди успавану братију за време јутарњих читања.[35]) Главну функцију у храму имао је еклизијарх, који се старао о тачном вршењу црквеног правила, о одржавању чистоће и уредности у храму те о одржавању реда и мира међу братијом, па је у сврху ефикаснијег вршења својих агенди имао и нижу казненодисциплинарну јурисдикцију.[36]) Као што је монасима било забрањено закашњавање на богослужења, исто тако им није било дозвољено ни напуштање богослужења у невреме; вођење пак евиденције о вршењу ових прописа било је поверено посебном манастирском функционару, т. зв. храмовном вратару (θυρωρός).[37])

Верска дужност монаха није била ограничена на редовно учествовање у богослужењима него је обухватала и редовно приступање тајни покајања у облику исповести и тајни причешћа; примање ових тајни чинило је већ у временима старог монаштва битну садржину верских дужности [38]). Св.

[32]) Hypotyp. s. Athan. Ath. pp. 135 et 138.

[33]) Ф. Гранић: Било и клепало у егип. и палестинским манастирима старе цркве. Богословље 8 (1933) 302—7; о пракси срп. цркве ср. Ст. Станојевић: Била и клепала код нас. Глас С. К А. CLIII др. разр. 77 (1933) 41|50.

[34]) Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 135.

[35]) Ibidem.

[36]) Ф. Гранић; Црквено-правне одредбе Хиланд. типика св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционарима. Богословље 10 (1935.) 185.

[37]) Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 135.

[38]) Palladii Historia Lausiaca passim.

Атанасије Атонски, упућујући на стару праксу исповедања, позива своје монахе да се исповедају игуману или оном брату кога игуман у ту сврху одреди[39]). Тур. Ir. Duc. c. 16 (Migne P. G. 127 col. 1029) одређује да се монахиње ман. τῆς Κεχαριτωμένης имају исповедати ἑνὶ πνευματικῷ πατρί, који из дугог искуства познаје аскетски живот те који је на основу тога у могућности да им пружа одговарајући лек. Тур. mon. τοῦ Παντοκράτορος (p. 672/3) налаже монасима исповест као општу обвезу, у смислу које монаси ваља добровољно да откривају игуману као свом редовном духовнику и исповеднику своје грешне мисли и намере као и сва τῆς ψυχῆς κινήματα да би им духовник могао пружити τὴν ἐπιζητουμένην θεράπειαν; ако пак неки од монаха не би желео да га исповеди игуман, дужан је игуман да исповедање таквога брата повери τινὶ τῶν ἐν τῇ μονῇ γερόντων δυναμένων καὶ λογισμοὺς διακρίνειν, али за вршење права исповедања потребно је нарочито одобрење и овлашћење од стране надлежног архијереја (κατὰ τὴν τῶν θείων κανόνων ἀκολουθίαν πρότερον ἐκχωρηθήσονται διὰ τῆς ἀρχιερατικῆς σφραγίδος τοὺς τῶν ἀδελφῶν λογισμοὺς ἀναδέχεσθαι καὶ τὴν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἐξουσίαν πνευματικῶς καὶ φιλοθέως κομίσονται παρὰ τῶν ἐκ θεοῦ ταύτην κομισαμένων). Према истом типику природни исповедник братства је игуман, али исти може ову функцију да пренесе и на другог брата; исповест има карактер и дејство φάρμακον σωτηρίας, а њом се постизава θεράπεια (p. 672). Специјалном одредбом забрањује овај типик члановима братства да обављају исповедање изван манастира (ibidem). Исто тако и типик манастира Ἠλίου Βωμῶν говори о потреби исповедања манастирског братства: природни исповедник је настојатељ (ὁ προεστώς), који је κοινὸς πατὴρ πνευματικός, али се везује право исповедања за посед пресвитерске хиротоније тако, да настојатељу без хиротоније право исповедања мора бити нарочитим актом подељено од стране патријарха; игуман може подручног монаха на његову молбу упутити на исповест другом ком члану братства, нарочито једном од старијих пресвитера тога манастира, који се истиче побо-

[39]) Hypotyp. p. 139/40.

жношћу и који је већ старијих година [40]). Према одредбама Хиландарског типика [41]) исповедање братства врши сам игуман или нарочито за ову сврху из средине тамошњег братства постављено лице; исповедање има се обављати свакодневно и то после јутарњег славословља за оне, који стално бораве у манастиру, а после повечерја за оне, који су запослени у манастирској економији и налазе се изван манастира; прво велико исповедање монаха обавља се непосредно пред сам акт монашења [42]). По Евергетидском прологу игуман прима исповест сваког дана, и за време вршења ове дужности мора бити решен сваког другог посла καὶ πάσης οἰκονομικῆς ὀχλήσεως τε καὶ διατάξεως, јер као најважнија његова дужност сматра се ἀκροᾶσθαι τῶν βουλομένων ἐξομολογεῖσθαι καὶ ἑκάστῳ ἁρμοδίαν τὴν ἰατρείαν ἐπιτιθέναι; игуман је могао право исповедања делегирати другом ком члану братства, било пресвитеру или ђакону, па и брату без хиротоније, ако се истицао нарочитом побожношћу [43]). Као што се из горњег може видети право исповедања у већини манастира није било везано за хиротонију нити за нарочито овлашћење од стране претпостављене црквене власти, него је оно било битан елемент духовне јурисдикције настојатеља.

У погледу тајне евхаристије Евергетидски пролог (c. 5 p. 619/20) нарочито истиче да су монаси дужни што чешће приступати овој тајни и то свагда са претходним знањем и благословом свог игумана, док је изостанак од причешћа дозвољен једино уз изрично одобреље игумана; монаси пак, који више нагињу грешењу, треба да се причешћују једанпут седмично. Игуману припада право да ускрати причешће оном брату, кога сматра неспремним и неспособним за примање ове тајне. Хиландарски типик (c. 5) у свему се држи одредаба Евергетидског пролога: пре при-

---

[40]) C. 29 p. 745/6; c. 30 p. 746 говори о потреби ревног исповедања.

[41] Capp. 6 et 7.

[42]) C. 7.

[43]) Prol. Euerg. c. 7 p. 621|4.

ступања причешћу братија треба да прими опроштај од игумана, а они чланови братства који подлеже разним страстима (срамне мисли, гнев, роптање, жалост, оговарање, лаж, непристојан смех, зло мишљење, јарост, сраман говор) треба што пре да приступе тајни исповести, а причешће могу примити тек пошто су се ових страсти ослободили. Типик манастира Ἠλ. Βωμ.[44]) прописује да се литургија држи четир пута седмично, не урачунавајући Господње празнике; братија, која жели да приступи причешћу, мора се претходно исповедити, а само они могу бити причешћени, којима настојатељ то одобри. Потребно је да братија што чешће приступа тајни евхаристије. Монаси, који су оптерећени страстима наведеним у односном поглављу Хиланд. типика, могу, после претходне исповести и покајања, причешћивати се само једанпут месечно или пак једном у два месеца, како већ игуман за сходно нађе. Напослетку овај типик у погледу формалности причешћивања одређује да су монаси, који овој тајни приступају, дужни τὰς τετυπωμένας ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει προσεκτικώτερον ἀναγινώσκειν εὐχάς, κοινὴν τε κοινῶς γονυκλισίαν ἀλλήλοις ποιοῦντες διδόναι συγχώρησιν, καὶ οὕτω τῶν ζωοποιῶν εὐχαρίστως μεταλαμβάνειν ἁγιασμάτωνι; аналогну одредбу налазимо у Prol. Euerg. c. 5 p. 620 и Хиланд. типику c. 5.

2) Сталешке дужности

а) **Одело и коса**. Монаси су дужни да носе како у манастиру тако и изван овога своје посебно монашко одело и од ове дужности не могу ни под којим околностима бити разрешени. Према одредби Hypotyposis-а св. Атанасија Атонског (p. 140) сваки брат треба да има ове саставне делове монашког одела: ὑποκάμισα (кошуља) β′, ἐπανωφόρια (спољ. одело) β, μαλωτόν (огртач од овчије длаке) ἕν, κουκούλιον (капуцна), μανδύα (огртач) β′, ἓν μικρὸν τῆς διακονίας καὶ ἕτερον βαθύτερον, ᾧπερ νόμος ἐστὶ κεχρῆσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, βαρυμάνδυ (огртач од теже материје), ὑποδήματα (сандале), καλίγια (ци-

[44]) Тур. топ. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 32. p. 747/8.

пеле), καὶ τὸ ἔγκοιτον (постељина) αὐτοῦ. По стилизацији овог пасуса судећи изгледа да се манастир имао старати о оделу свога братства. Diataxis Mich Attal. (pp. 33 et 35) спомиње да су игуман и монаси из манастирских прихода добијали преко целе године и поименце за одређене празнике сталан паушал у новцу и депутат у натури (цереалија, вино, уље); према овоме изгледа да братство није добијало одело непосредно од манастира, него је имало да га набави из одређене му паушалне суме. Еверг. пролог (c. 25 p. 642) говори најпре опћенито о куповању на рачун манастирске благајне одела братству с тим да се у овом погледу има спроводити монашкој сиромности сходно начело највеће штедње и да братија не тражи ново одело без велике потребе. Како ново тако и старо (изношено) монашко одело Евергетидског манастира — као поједини делови одела важе μανδύα, περιστήθια, ὑποδήματα καὶ πάντα τὰ ἁπλῶς χρειώδη — чувано је у благајни (δοχεῖον) и могло је одавде бити давано на употребу само с одобрењем игумана. Исти пролог (c. 26 p. 642) забрањује чињење разлике у оделу и обући, храни и пићу с обзиром на положај који поједини монах у манастиру заузима (игуман, економ, еклисијарх, те истакнутији по годинама, врлинама и угледу монаси). Према одредби Хиланд. типика (c. 27) новак при ступању у монашки чин добија од манастира расу и кошуљу, док братија добија за набавку одела по један перпер годишње; обућу набављају братији по потреби игуман и економ заједно. Посебну пажњу обраћа споменути типик црковницима одређујући да обућу ваља у првом реду њима набављати, а искључиво њима још и ноћно рухо. Осим овога црковници имају право на једну литру уља годишње за осветљавање својих ћелија; црковници у Кареји добијали су троструку количину уља годишње. Овај привилегисани положај црковника био је несумњиво последица њихове специјалне службе која је сматрана важнијом и узвишенијом од осталих служби у манастиру. Напослетку хиландарски монаси добијали су за сврхе одевања по једно руно вуне годишње; у случају да манастирске залихе нису биле довољне за покриће овога релутума, набављана је вуна са стране. Типик ман. Пандократора (p. 673) утврђује време

Пасхе као датум, када манастирска управа има да набави братији ὑποκάμισα δύο, ἱμάτιον βαμβακηρὸν ἕν, ἔχον βαμβάκιον λίτρας τέσσαρας, καὶ καλίγια ζυγὰς δύο καὶ κατὰ χρόνους δύο μανδύας ἓν καὶ ἐπιστήθιον ἕν, καὶ αὐτὸ κατὰ διετίαν, али братија мора своје старо одело предати игуману, који ће у погледу употребе овог учинити по свом нахођењу даље расположење. Типик манастира Ἠλίου Βωμῶν (с. 28 р. 744|5) истиче да би у погледу одела и обуће монаха у смислу киновитског начела (κατὰ τὴν ἔκπαλαι παρηκολουθηκυῖαν κοινοβιακὴν ἀκολουθίαν τε καὶ κατάστασιν) сам манастир имао да врши набавку исте, али, с обзиром на могућност међусобне зависти и тешкоћу да се удовољи свима жељама, ктитор сматра за целисходније да манастир даје својим монасима еквивалент у новцу, који у једнакој мери за све чланове братства — изузев сгарце — утврђује на $1^{1}/_{2}$ златник полугодишње по особи, а монасима са специјалним црквеним, административним и економским функцијама као и монасима запосленим у пољопривредним пословима и риболову још и известан додатак због бржег трошења одела. Боја монашког одела била је за све монахе, без обзира на разноликост устројства појединих монашких група, једнолико црна, као и код мирског свештенства; црна боја је символички претстављала да прави аскет треба да остане скривен и да се не показује.[45]) У раном Средњем веку киновитски монаси носили су одело беле боје, која је символисала њихову дечју невиност.[46])

Питање одржавања телесне чистоте код монаха било је регулисано нарочитим одредбама у оквиру типика. Евергетидски пролог (с. 28 р. 643) истиче да је установа купатила (λουτρόν) створена у манастиру само за болесне те с обзиром на ову намену дозвољава здравим члановима братства да могу употребити купатило само трипут годишње. Хиландарски типик не садржи никакве одредбе у погледу купања монаха. Типик манастира св. Пандократора (р. 770) апсолутно забрањује монасима употребу купатила за време

[45]) Eustathii Thess. Ἐπίσκεψις capp. 90 et 195.

[46]) Ф. Гранић: Прилози правној историји манастира у грчким областима познoримског царства. Богословље 7 (1932) 22.

велике четрдесетнице осим у случају болести, док им дозвољава да се за време двеју малих четрдесетница (Божићни и Петровски пост) могу једанпут а изван годншњих постова двапут купати. Ктитор манастира Ἡλίου Βωμῶν у свом типику (с. 28 р. 744/5) прописује да се из манастирске благајне сваког месеца даје монасима одређена свота новца у сврху набавке сапуна и таксе за купање.

У погледу форме косе уобичајене код монаха ваља приметити да су киновитски монаси X—XII века носили сасвим кратку косу аналогно пракси, која је владала у цркви Старог и раног Средњег века.[47]) Манастирски типици X—XII столећа не пружају нам додуше никакав материјал за проучавање овога питања, али утолико обилнији материјал налазимо у спису Евстатија Солунског Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ.[48]) Нарочито су карактеристична ова места: а) замонашени скида са главе оно, што му није потребно, и тиме символички наговешћује да монах треба лако главом и целим телом да се уздиже до најузвишенијег Господа (с. 74); b) ваљани монаси сматрају потпуно скидање власију и појединих делова световног одела за символ оголићења те од тога момента не носе на себи никакав терет живота (с. 77); c) коса монаха је толико кратка да се не може скоро ни прстима обухватити (с. 170); d) чине грех они монаси који своју косу још више негују него људи овога света те пуштају да им коса расте до земље а праве и коврџице на коси да би на тај начин црном покривачу главе дали још већу лепоту (с. 172).

b) **Трапеза.** Заједничка исхрана један је од најважнијих спољашњих изражаја киновитског живота, и трапеза је, после храма, места заједничке молитве, најбитнији елемент киновитског манастирског устројства и безусловна претпоставка за постојање киновитизма. Заједничко обедовање монаха у киновитском манастиру у нарочитој, искључиво за ову сврху одређеној просторији, датира још из времена постанка киновитског манастирског устројства. Прелазећи на анализу

[47]) Ф. Гранић: op. cit. Богословље 7 (1932) 23.

[48]) Сарр. 8, 59, 74, 77, 170, 172.

манастирских типика X—XII века наводимо типик св. Атанасија Атонског, који истиче облигаторно постојање заједничке трапезе — κοινοβιακὴ τράπεζα (p. 116: κοινῶς ἐσθίειν τοὺς οὕτως ἡνωμένους). Типици прописују обвезу заједничког обедовања и изрично забрањују одвојено обедовање монаха по ћелијама квалификујући исто као тешку повреду киновитског канона; изнимка од ове забране дозвољена је само у корист болесних и веома старих монаха[49]). Надаље према прописима типика није дозвољено прављење разлике у квалитету јела и пића према положају и чину појединих монаха, него исти одређују потпуну једнакост у храни, пићу и оделу за све монахе без разлике, која извире из равноправности основане на начелу киновитизма, изузимајући од примене овога прописа једино болесне и остареле момохе[50]). Према одредби Еверг. пролога (c. 31 p. 644) и аналогном пропису Хиланд. типика (c. 9 et 31) постојао је за трапезарију нарочити функционар т.зв. трапезар (τραπεζάριος), чија је дужност била да служи за трапезом јела која је добијао од кључара (κελλαρίτης), да пази на одржавање реда и тишине у трапезарију, да опомиње братију да не говори за време обедовања и да сваки брат говори 50 псалам наизуст, да пази да сви монаси седе за трапезом по одређеном распореду, да бележи изостанак монаха од евхаристиског богослужења и обеда и да пријављује сваки такав случај игуману, а све под претњом казне за немарно вршење својих дужности. Типик манастира Ἡλ. Βωμῶν ставља трапезарију у делокруг кључара који има, уз сарадњу свог помоћника, да се стара о реду и чистоти трапезарије и о уредном доношењу јела и пића на трапезу као и да води надзор над кухињом[51]).

[49]) Prol. Euerg. c. 26 p. 642; Typ. mon. Pantocr. p. 667: κοινὴν ἐχέτωσαν οἱ μονάζοντες τράπεζαν, κοινῶν ἐδεσμάτων ἀπολαυέτωσαν, μὴ λαθροφαγείτω μηδείς; Typ. mon. B. M. V. Ἡλ. Βωμ. c. 33 p. 748/9; Typ. Chil. c. 29.

[50]) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. capp. 4 p. 72 et 13 p. 85/6; Typ. mon. s. Pantocrat. p. 664; Typ. mon. B. M. V. Ἡ. Βωμῶν capp. 11 p. 73 ἐδέσματα πάντα ἐπίσης ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ μέχρι τοῦ ἐσχάτου et 33 p. 748; Prol. Euerg. c. 26 p. 642; Typ. Chil. capp. 29 et 40.

[51]) Cap. 11 p. 730.

Сваки брат мора бити у одређено време у трапези; свако пак неоправдано закашњење и недолазак повлачи за собом дисциплинарну казну [52]). Сама аколутија обеда у трапезарији приказана је опширно и исцрпно у неколико типика. Према опису типика манастира Пандократора (р. 664—7) после свршене литургије и подељења монасима антидора (εὐλογία) те трократног клепања полази братија по одређеном реду у трапезарију уз говорење псалма Ὑψώσω σε, ὁ Θεός μου. Монаси одлазе по устројеном реду у трапезарију; на челу поворке налази се пресвитер који је служио литургију, иза њега иду игуман и остала братија. У горњем десном делу трапезе споменути пресвитер, после изговорене прописне молитве, благосиља унакрсно трапезу. Први седа игуман на своје место, а за њим остала братија. Када су сви монаси поседали почиње један од братије читање текста после замољеног и од пресвитера подељеног благослова; чтеца и штиво обично одређује еклисијарх, који треба да одабере текст који у храму није био читан [53]). Пресвитер посебно благосиља свако јело, које на трапезу донесу. Сваки брат добија красовуљу вина, али нема право да по својој вољи пије, када хоће, него мора чекати на команду игумана, и тада пије стојећи. Игумана заступа у трапези економ; ако економ има пресвитерску хиротонију, тада он у заступству игумана благосиља пиће [54]), а ако нема хиротоније налаже τῷ πρωτοπαπᾷ (по рукоположењу најстаријем пресвитеру) ἢ τῷ λειτουργήσαντι ἱερεῖ да обави овај акт. У случају пак истовремене отсутности игумана и економа замењује их при овом акту ὁ τῶν ἱερέων πρῶτος ἢ ὁ λειτουργήσας ἱερεύς. После довршеног ручка (ἄριστον) исти пресвитер, изговоривши молитву благодарности, разрешава трапезу те се монаси разилазе у своје ћелије. После одласка ових из трапезе ручавају на истом месту οἱ διακονήσαντες. У погледу начина вечерњег обедовања (δεῖπνον) споменути типик одређује да после вечерња на трократ-

---

[52]) Види у поглављу VI „Дисциплинарни поредак у манастиру".

[53]) Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 136.

[54]) Благосиљање јела и пића је несумњиво реминисценција на Тајну вечеру.

но клепање монаси треба да улазе у трпезарију уз рецитацију стиха Φάγονται πένητες καὶ ἐμπλησθήσονται, и после довршења овога стиха заузимају своја места; пошто ἱερεὺς ὁ ἱερουργήσας благослови трапезу, братија једе хлеб и пије вино, а у време сезоне износи се на трапезу поврће и воће као и све што приличи за вечерњи обед. Аколутија обедовања у главним основима је иста у киновитским манастирима, али у појединостима постоје мање или веће локалне разлике. Тако у манастиру τῶν Ἡλίου Βωμῶν[55]) братија после завршене литургије, седећи у нартексу, очекује позив за трапезу, који се даје клепалом (διὰ τοῦ κρούσματος). После клепања игуман и монаси, који су одређени да седе κατὰ τὴν πρώτην ἐστίασιν ἐν τῇ τραπέζῃ, одлазе у трапезарију на ручак говорећи уобичајени псалам. Када су приспели у трапезарију и пошто је очитана мала молитва сви седају за сто и једу предложена јела; за време ручка један брат чита од настојатеља изабрани текст св. Писма; читање не сме бити прекидано и нарушавано говорима братије, него једино игуман има право да ставља на братију разна питања, на која ова мора давати кратке и одмерене одговоре. Због болести или другог ког узрока отсутног игумана замењује економ, а овог еклисијарх или πρῶτος τῶν ἱερέων. Када се прва група дигла од трапезе долази ἐστίασις δευτέρα за διακονήσαντες, т.ј. монахе запослене у разним гранама манастирске привреде; друга група добија иста јела са хлебом као и прва група. Овај типик садржи и детаљирани мени за ручак у доба ван годишњих постова, који има овакав изглед: уторак, четвртак, субота и недеља по два јела, а неки пут и три јела (риба, сир и махунасто поврће), понедељником два јела и то обарено махунасто поврће с уљем, средом и петком такођер два јела обарено поврће и уље, а, ако хоће да тачно испуњавају τὴν τῶν κανόνων ἀκρίβειαν, ваља да држе ксирофагију; појединости менија одређује сам настојатељ. Ако пак у среду или петак падне Господњи или Богородични празник настојатељ има право разрешења на рибу. За вечеру у напред споменуто време ваља предложити хлеб и поврће, а у сезони и воће. Сваком

[55] Сар. 17 p. 732/4.

брату припада за ручак и вечеру по једна красовуља вина, чија се величина равна према значају дана. За храну киновитских монаха у доба годишњих постова (велике четрдесетнице и двеју малих четрдесетница) постоје у типицима специјални строги прописи[56]). Према опису Хиланд. типика с. 9, који се наслања на Евергетидски пролог (с. 9 р. 624/7), братија по свршеној литургији у подне, на знак трапеског клепала, полази из храмовне припрате заједно са пресвитером, који је служио литургију. Обедује се у две серије; у првој учествује игуман и монаси одређени за ову. По свршеном псалму и малој молитви сви седају за трапезу по реду одређеном од игумана и једу предложена јела. Закашњавање на псалам и молитву није дозвољено. За време читања текста забрањено је братији свако сметање и нарушавање потребне тишине да не би била доведена у питање духовна корист од читања текста; једино игуман има право да говори при обеду и да ставља на братију поједина питања, али ова морају бити кратко формулисана. Ако који брат жели што од јела и пића треба да устане и замоли то од игумана. После довршеног обеда устају монаси од трапезе уз молитву благодарности и одлазе у своје ћелије. Долазак на вечерњи обед није облигаторан за сву братију; монаси, који се у вече уздржавају од јела, разрешени су од долажења на вечеру. Приликом обедовања у другој серији улази подеконом у трапезу и испитује, да ли у овој серији нема монаха, који су требали да једу у првој серији, и да установи узрок овога поступка; ако нађе да не постоји оправдан узрок за овај поступак, ускраћује им даљи останак у трапези и обедовање.

c) **Clausura.** Под клаузуром у топографском смислу подразумевамо сваки део манастира, који је искључиво одређен за монахе и где је приступ нечлановима братства начелно забрањен. Сврха клаузуре је да искључи додир монаха са спољашњим светом, нарочито с особама супротног спола, и да онемогући штетан утицај тога света на тачно вршење манастир-

---

[56]) Hypotyp. s Athan. Ath. p. 137—9; Typ. Joh. Tzim. p. 146; Typ. mon. B. M. V. Ἡλ. Βωμ. capp. 18 p. 734/6 et 19 p. 736/8; Typ. Chil. c. 10.

ског правила. Клаузура мушких манастира састоји се у забрани приступа у манастир женских особа било кога доба старости или сталежа; у истом смислу постоји у женским манастирима клаузура у погледу мушких особа. Сваки прекршај клаузуре, дошао он било са које стране, потпада под строге казне. Забрањено је све, што би могло довести у опасност клаузуру, као што су на пр. непотребне посете и разговори са немонасима као и разговори који немају никакве везе са манастиром и монашким животом. Настојатељ може само из врло важног разлога дозволити потчињеним монасима боравак изван манастира али само за кратко време. Зид око манастира (φραγμόν, περιβόλαιον [58]) и установа вратара [59]) у сваком манастиру имали су сврху да јаче обезбеде испуњавање прописа, који се односе на клаузуру.

Од норми општег црквеног законодавства, које регулишу установу клаузуре, долазе у обзир: can. 43. Trull. који садржи апсолутну забрану излажења монаха и монахиња из манастира допуштајући изнимку само у случају крајње нужде и то са дозволом настојатеља; can. 47 Trull. забрањује женскима спавање у мушким манастирима и обратно (ср. can. 18 Nic. II); can. 20 Nic. II забрањује живљење монаха и монахиња у једном манастиру (т. зв. διπλοῦν μοναστήριον); can. 18 Никифора исповедника († 829) забрањује улазак страних особа у манастир уопште са мотивацијом да није умесно да они касније разносе по свету што се у манастиру догађа.

Поједини типици доносе посебне, на локалним приликама засноване одредбе о одржавању клаузуре. Тако Тур.

---

[58]) Typ. mon. Pantocr. p. 672 Ἐντεῦθεν οὖν καὶ ἡ τῶν περιβόλων τῆς μονῆς πρόοδος οὐχ ἕξει παρρησίαν ἐν τοῖς μονάζουσι πρόφασιν ἐφευρίσκουσα εἰς τὸ ἐξιέναι τῆς μονῆς τὴν τῶν λογισμῶν ἐξαγόρευσιν, ἵνα μὴ λάθωσιν ἀντὶ φαρμάκου σωτηρίας βέλος θανατηφόρον δεχόμενοι. У провинцијама, изложеним инвазијама варварских племена, служио је зид и као одбрана од непријатеља.

[59]) Ср. Ф. Гранић, Црквеноправне одредбе Хиленд. типика. Богословље 10 (1935) 186.

Athan. Ath. (p. 106) забрањује својим монасима одлажење ван манастира у сврху трговања, долажења у додир са светом те живљења са мирјанима а нарочито са женскима; на стр. 113 категорички забрањује одржавање веза са спољашњим светом. Исти типик даље (стр. 114) забрањује братији излажење из манастира, нарочито у зимске дане са мотивацијом εἰδὼς ὡς ἡ ἔξω τοῦ κελλίου διατριβὴ καὶ τὸ μετὰ τῶν κοσμικῶν χρονίζειν θάνατον αἰώνιον κατὰ τον μέγαν Ἀντώνιον πέφυκεν ἀποτίκτειν. Typ. imp. Joh. Tzimischis (p. 146) генерално забрањује светогорским монасима одржавање интимних односа са спољашњим светом и излажење са територије Св. Горе. Typ. mon. B. M. V. τῆς Ἐλεούσης (c. 17 p. 89) веома ограничава саобраћај манастира а нарочито везе својих монаха са немонасима. Странци могу само уз изричну дозволу игумана, подељену на основу пријаве манастирског вратара, улазити у манастир и разговарати са монасима; вођење тајних разговора најстрожије је забрањено. Игуману је резервисано право да уводи странце у манастирску трапезарију. Женским особама апсолутно је забрањен улаз у манастир. Hypotyp. s. Christod. (c. 14. M M. VI p. 68/9) забрањује монасима залажење у домове мирјана и разговарање са женскима те наводи како је у интересу стриктног спровођења клаузуре морао свој првобитни манастир да премести с острва Коса (брдо Πηλίον) на острво Патмос, и како мора пољопривредни персонал, који обрађује манастирска добра, да држи далеко од манастира, да би онемогућио додир својих монаха са светом. Prol. Euerg. (c. 39 p. 650) дозвољава улаз у манастир женским особама, које су βίῳ καὶ ἀρετῇ, εὐγενείᾳ τε καὶ περιφανείᾳ чувене, али Typ. mon. Pantocr. (p. 671) не допушта ни ту изнимку и дозвољава им улаз у манастир само у случају погреба сродника или његова помена, а и тада не могу улазити на врата манастирског здања него на врата храма Богородице (ср. сличну одредбу Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. p. 13 p. 713/4). Typ. mon. Pantocr. (p. 670) опћенито забрањује монасима излажење из манастира, осим у случају крајње нужде или у нарочитој мисији у манастирској ствари по налогу настојатеља, а и тада може изићи само на споредна врата (παραπυλίς) да излазак не би био одвише примећен. Исти типик (p. 672) не дозвољава ни одла-

зак изван манастира црквеницима (οἱ ἐκκλησιάζοντες μοναχοί) у сврху учествовања у празничним богослужењима и црквеним свечаностима, јер би монаси, било на путу било на свечаности, могли доћи у додир са мирјанима. Типик манастира Пандократора повлачи из својих прописа о клаузури крајњу конзеквенцију кад одређује да све службе унутар манастира могу вршити само монаси а службе на манастирском поседу изван манастира искључиво мирјани (р. 672). Напослетку исти типик не дозвољава ниједном монаху да проведе ноћ изван манастира; и они монаси, који са налогом игумана излазе из манастира, морају се пре заласка сунца појавити на манастивској капији.[60]) Еверг. пролог (с. 13 р. 632) забрањује и самом игуману да, било из оправданог или неоправданог разлога, одлази у град у посету сродницима, пријатељима, познаницима, претставницима власти па ни болеснику ни умрлом изузев само случај када буде позван у аудијенцију цару или патријарху, а иначе се игуман може кретати само унутар граница манастирског поседа и имања; сваки преступ против овога прописа повлачи за собом казну искључења од причешћа. Типик манастира Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν (с. 13 р. 714) не дозвољава ниједном мирском човеку да борави у манастиру, него искључиво монасима, јер боравак у манастиру немонаха, дакле личности дијаметрално супротне идеологије, неминовно слаби темеље монашке заједнице и њеног облика живота. У Хиландарском типику не налазимо установу клаузуре нормативно регулисану; једино с. 24 (ср. Prol. Euerg. c. 22 p. 641) садржи одредбу, према којој пада под епитимију монах, који прима гласове од пријатеља и рођака и шаље им писмене одговоре. Вероватно да творац Хиландарског типика, с обзиром на политичку мисију манастира Хиландара те тим условљену потребу слободнијег кретања хиландарских монаха, није сматрао опортуним да уноси у типик нарочите одредбе о клаузури.

---

[60]) Typ. mon. Pantocr. p. 673: опасна је наиме τοῖς ἔξω τῆς μάνδρας ἀπολιμπανομένοις τῆς ποίμνης προβάτοις ἡ πρὸς ἑσπέραν μόνωσις καὶ τοῖς λύκοις ἐπίχαρτος.

d) **Читање св. Писма и рад.**[61]) Монаси су већ у позном Старом веку и почецима Средњег века све оно време, које није било посвећено молитви у ћелији, богослужбеним скуповима, братским седницама, обеду и одмору, испуњавали радом било интелектуалним било мануалним и већ у почецима V века било је извршено диференцирање у раду. Нарочито велика пажња обраћана је лектири св. Писма и преписивању књига (калиграфији). Овакав распоред дневног живота у манастиру, који је тачно регулисао свакодневни ток монашког живота, постојао је и у грчким манастирима X—XII столећа. Diataxis Mich. Attal. говорећи (p. 30) о подели монашког свакодневног живота на молитвено и радно време прописује да монаси часове, слободне од богослужења, молитве и трапезе, као и од ноћног одмарања, треба да проводе у својим ћелијама забављени каквим послом, већином ручним радом, а истовремено забрањује тумарење и пијанчење. На стр. 29 овај типик истиче вредноћу као једну од основних монашких врлина. Осим тога Diat. Mich. Attal. (ср. 29/30) изрично забрањује вођење празних разговора (ἀργὸν λόγον πολιτεύεσθαι) и провођење времена без одре- ог занимања (ἢ ἀργόν τινα καθῆσθαι χωρὶς ἐργοχείρου ἢ ὑπηρεσίας τῷ μοναστηρίῳ ἀνηκούσης ἢ τῇ ἐκκλησίᾳ). Сваки час свакодневног манастирског живота намењен је било вршењу одређених манастирских послова (αἱ τῆς μονῆς δουλεῖαι καὶ διακονίαι — послови ниже и више врсте) било поуци и богослужењима (εἰς τὴν μάθησιν καὶ δοξολογίαν τῆς ἐκκλησίας), а слободно време монаха треба да буде испуњено ручним радом (ἐργόχειρα τῶν εἰς τὰς ἰδίας κέλλας ἰδιαζόντως ἕκαστος); беспослица и међусобно посећивање у ћелијама у сврху вођења празних разговора и приређивања гозби строго је забрањено, јер води εἰς ἀπώλειαν τῆς ἰδίας ψυχῆς καὶ ἑτέρων πολλῶν. У цариградском манастиру τῆς Κεχαριτωμένης постојале су за тамошње монахиње једна просторија за спавање и једна за рад; у просторији за рад монахиње су заједнички, под надзором игуманије, радиле ручне радове које им је игуманија

[61]) О раду монаха ср. Ferradou op. cit. p. 169/71; ср. оправдане замерке у критици Ch. Diehl-a у Byz. Ztschr. 8 (1899) 191/2.

давала у посао; за време овога рада једна монахиња читала је одређени текст из св. Писма, јер је владало уверење да ова лектира чини ручни лакшим и пријатним.[62])

Занимљивих података о распореду дневног манастирског живота пружа нам типик св. Христодула за манастир св. Іована на острву Патмосу. Говорећи о животу својих монаха истиче да су седмичне дане проводили ἐν ψαλμῳδίαις καὶ ἐργοχείροις τὴν ἑκάστης ἑβδομάδος διανύοντας ἑξαήμερον, а у празничне дане учествовали су у заједничком богослужењу[63]). Исти типик спомиње ручни рад монаха и специјално калиграфију; манастир ставља монасима на располажење потребни материјал за ручни рад, а приход од ових артикала утиче у манастирску благајну те према томе киновитски монаси не раде за своју корист, као што је случај код анахорета, него за корист целине т.ј. своје заједнице[64]). Игуман је, у смислу одредбе споменутог типика, имао право да петента, који слабо показује воље за рад и који има намеру да ступи у монашки чин πρὸς τὸ ἐργάζεσθαι ῥαθυμίας, не прими за искушеника[65]). С овим прописом додирује се одредба Хиландарског типика с. 33 (=Prol. Euerg. c. 33 p. 648/9), према којој се искушеницима има одмах од почетка њихова искушеништва да додели њиховој снази сразмерна служба а претпостављени треба да их посматрају да ли они поверене им службе врше са трпељивошћу и смиреношћу те да од резултата рада учине зависним њихово примање у монашки чин. Хиландарски типик нигде не спомиње поименце рад in generali, иако говори о спроведеној подели рада у манастиру наводећи специјалне функционаре; у с. 15 предвиђа евентуалну леност и неатост при читању на богослужењима. У манастирима св. Пандократора и Ἡλίου Βωμῶν постојала је пракса да сваки монах пре одласка на рад или

[62]) Typ. Irenae Ducaenae c. 6 Migne P. G. 127 col. 1013.

[63]) Hypotyp. Christod. c. 4 MM. VI 61.

[64]) Op. cit. c. 22 MM. VI 75.

[65]) Op. cit. c. 26 MM. VI 78.

било какву дужност добије молитвени благослов од настојатеља или његова законитог заменика[66]).

У светогорским манастирима био је за време велике четрдесетице забрањен сваки мануални рад осим у суботне дане, а била су дозвољена само πνευματικά т.ј. осим богослужења још лектира св. Писма и пригодних теолошких трактата[67]). У неким манастирима било је забрањено да радне групе монаха воде међусобно празне разговоре, јер овакви разговори могу лако да се претворе εἰς αἰσχρολογίας, а много разговарање (πολυλογία) може лако да доведе до греха па стога типици препоручују настојатељима да овакву братију упућују на читање св. Писма или на ћутање; исти метод ваља применити и на монахе који, налазећи се на путу, падају у исту грешку[68]). У појединим манастирима братство је, према врсти свога делокруга, било подељено у разне групе. Тако је братство манастира св. Пандократора било подељено у две категорије: првој категорији припадали су οἱ ἐκλλησιαζόμενοι (50 на броју),каји су имали редовно да учествују у богослужењима, а друга категорија (њих 30 на броју) обављала је послове ниже врсте (οἱ δὲ λοιποὶ ταῖς ὑπηρετικαῖς διακονίαις καταμερισθήσονται). Првој категорији припадају ἐκλλησιάρχης, σκευοφύλακες, χαρτοφύλακες, νοσοκόμος, ξενοδόχος, δοχειάριοι, ὡρειάριοι, δομέστικοι δύο, ἱερεῖς ἕξ, διάκονοι ἕξ; припадници ове категорије имали су, поред својих специјалних функција, да се старају да манастирски иметак остане неокрњен (μηδέν τι τῶν τῆς μονῆς ἐξ ἀμελείας ἀπόλλυσθαι). Другу категорију (т. зв. δουλευταί) сачињавају ἀρτοποιοί, κηπουροί, μάγειροι, παρεκκλησιάρχαι καὶ παροικόνομοι καὶ

[66]) Typ. mon. B.M.V. Ἡλ. Βωμ. c. 24 p. 741; mon. Pantocr. p. 670: Πάντες δὲ οἱ διακονίας τινὸς ἅψασθαι μέλλοντες, ἢ ἐντὸς τῆς μονῆς ἢ ἐκτὸς, πρότερον παρὰ τοῦ καθηγουμένου εὐχὴν λαμβανέτωσαν· εἰ δὲ ἀποδημεῖ ὁ καθηγούμενος ὁ οἰκονόμος τοῦτο ποιέτω, ἀμφοτέρων δὲ λειπόντων, ὁ πρῶτος τῶν ἱερέων ἀναπληρούτω τὸν τόπον.

[67]) Typ. imp. Constt. Monom. p. 146.

[68]) Typ. mon. B.M.V. Ἡλ. Βωμ. c. 34 .p 749/50, Cp. Prol. Euerg. c. 21 p. 640/1 et Typ. Chil. c. 23.

ἕτεροι τοῦτοι.[69]). Четворица из ове групе додељена су братији на непосредну службу; њихова је дужност да се старају о личној чистоти братије и о чистоти њихова одела те да бришу трапеско посуђе.

Из горе приказаних прописа манастирских типика, који говоре о потреби сталне запослености монаха и заузимају начелан став против беспослице као главног извора порока и опасности за манастирски поредак, може се закључити да је међу монасима морао бити доста велик постотак таквих, који су својим поступцима изазвали доношење ових одредаба. Подршку за тачност овог закључка налазимо у информацијама, које нам пружа солунски митрополит Евстатије († 1192—1194) у свом спису Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ, али ни његове информације не могу бити потпуно објективне и поуздане због сукоба, у који је као солунски митрополит дошао са подручним монасима. Тако он у с. 153 пребацује монасима леност и нерад те слабу писменост, јер долазе већином из занатлиског сталежа; у с. 176 истиче да се монаси не баве, као некада, ручним радом и да проводе време у беспослици. Надаље Евстатије приказује непријатељски став монаха према науци и литератури (capp. 126, 128, 132), њихово литерарно и теолошко незнање (capp. 128, 141, 144), прекорева их да се веома слабо баве лектиром, нарочито св. Писма и теолошких дела, а да се више појављују на јавним трговима и улицама, да код њих не постоји никаква измена идеја и културних добара (с. 153) те да монаси не показују интересовање за манастирску библиотеку (с. 144). Међутим ови генерализовани прекори митрополита Евстатија немају довољне стварне основе; они могу бити тачни само у погледу извесног дела монаштва, јер је несумњиво утврђено да је доста велик број монаха играо важну улогу у културном животу X—XII века, нарочито као конзерватор и посредник културних добара[70]).

[69]) О манастирским функционарима ср. Ф. Гранић, Црквеноправне одредбе Хиланд. типика. Богословље 10 (1935) 171—188.

[70]) Ср. Ch. Diehl., Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13-ème s. Byz. Ztschr. I (1892) 488 sqq; Granić, Der Inhalt der Subscriptionen in den datierten griech. Hss. des XI., XII. und XIII. Iahrh. Byzantion I (1924) 273 sqq.

V. Обети и њихова правна дејства.

Обети стварају тесну везу између монаха и монашког реда односно манастирске заједнице, чијим чланом се постаје на темељу акта пријема у везу исте заједнице. Монашки обети односе се на породичноправну, имовноправну и дисциплинарноправну сферу живота и јављају се већ у старој цркви у тројаком виду девичанства (παρθενία), сиромаштва (ἀκτημοσύνη) и послушности (ὑπακοή). Обети су основни елементи монашког устројства и сваки преступ против обета повлачи за собом казненодисциплинарне последице. Црквено и државно законодавство не предвиђа могућност диспензације монаха од црквеноправних обвеза преузетих обетима; важење ових обвеза престаје или самовољним актом иступања из монашког реда или правомоћном пресудом претпостављене црквене власти која гласи на лишење монашког чина.

1) **Обет девичанства** састоји се у обвези апсолутног уздржавања од полног живота те у конзеквенцији тог у начелној немогућности склапања брака. Типици автономних манастира из X—XII столећа не доносе никакве одредбе о дејству и правним последицама овог обета те према том за ову црквеноправну материју важе опште норме црквеног и државног законодавства.

2) **Обет сиромаштва** инволвира потпуно начелно одрицање свих добара у свету, која имају карактер економског добра и која могу бити предмет права власништва. Овај обет има за монаха последицу правне неспособности поседовања иметка. Према томе сва светска добра, која би у току времена, почевши од акта монашења, на било који начи припала монашком лицу, постају власништво његова манастира. Из самог појма обета сиромаштва сасвим природно проистиче апсолутна начелна забрана стицања иметка и правна немогућност чињења имовноправних расположења, нарочито прављења тестамента. Али већ у монаштву старе цркве остварење начела апсолутног сиромаштва наишло је у пракси на велике тешкоће, нарочито у Египту [71]), који нам у знатној

[71]) A. Steinwenter, Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach

количини сачуваног документарног материјала доказује да је тамо у практичном животу постојала у пуном обиму имовноправна способност монаха, а и цар Јустинијан I[72]) нашао је за потребно да за групу анахорета, који су у црквеноправном погледу припадали манастирској заједници али су живели изван свога манастира потпуно одвојеним животом, с обзиром на специјалне прилике њихова начина живота, статуира изузетак од опште норме. Цар Лав VI. нормирао је да припадност монашком чину и манастирској заједници не повлачи за собом губитак права тестирања гледе иметка стеченог после ступања у чин те таквим личностима подељује у том правцу ограничено право тестирања.[73]) Па и у манастирском животу X—XII века налазимо низ конкретних случајева, који указују на стварно постојање потпуно независног посебног поседа монаха, иако то стоји у начелној противречности с обетом сиромаштва.

Што се тиче општег црквеног законодавства can. 6 прводругог царигр. сабора у наслону на canones 35 Trull. и 19 Nic. II. те 24 Antioch. и 4 прводругог царигр. сабора забранио је монасима било какво власништво у било ком облику и нормирао је за монаха обвезу да пре ступања у монашки чин учини сходно расположење гледе објеката свога власништва. Ако би после акта монашења био код монаха пронађен какав објект власништва дужност је игумана или епископа да противзаконито задржани објект одузме а дотичног монаха за учињени канонски преступ примерно казне.

Полазећи од генералне забране приватног (индивидуалног) власништва код монаха, нормиране у општем црквеном законодавству, типици манастира X—XII века доносе детаљније и ближе одредбе у овом погледу. Тако Тур. s. Athan.

den Papyri. Sav. Ztschr. L. Kan. Abt. XIX (1930) 5 sqq; idem, Byz. Mönchstestamente. Aegyptus XII (1932) 55 sqq.

[72]) Granić, Das Klosterwesen in der Novellengesetzgebung K. Leons d. Weisen. Byz. Ztschr. 31 (1931) 67.

[73]) Nov. 5 imp. Leonis VI. y Ius. Gr. Rom. edd. I. et P. Zepos t. I. p. 61/3. Cp. Granić, Das Klosterwesen in der Novellengesetzgebung K. Leons des Weisen. Byz. Ztschr. 31 (1931) 67.

Ath. (p. 113) забрањује игуману искоришћавање манастирског иметка у своје личне сврхе и циљеве и специјално држање роба (држање робова дозвољено је, као и брак, само τοῖς ἐν τῷ βίῳ), кога господар може да употреби и као средство за стицање иметка; у вези с овом забраном упозорује игумана да је дужан нарочито водити рачуна о колективном карактеру манастирског иметка, не само у погледу власништва него и уживања. Споменути типик у апсолутној форми забрањује игуману власништво и посед било каквог иметка.[74] У истом типику налази се на стр. 133 специјална забрана градње властитих ћелија те обрађивања индивидуалне њиве и винограда, али ова забрана не ограничава се на посед некретнина него се проширује и на посед оваца и коза. Hypotyp. s. Athan, Ath. p. 140, понављајући ову одредбу, забрањује монасима Лавре ἰδιόκτητα πράγματα καὶ πεκούλια νομίσματα ἢ νουμία али с ограничењем ἄνευ τῆς τοῦ καθηγουμένου βουλῆς καὶ γνώμης, те према томе чини извесну концесију у корист приватног власништва монаха, везујући стицање и посед индивидуалног монашког власништва за нарочито одобрење настојатеља. И диспозиције типика цара Јована Цимисха претстављају знатно ублажење ранијих строгих одредаба о индивидуалном иметку монаха: тако н. пр. забрањује монасима (p. 146), који су ван св. Горе пострижени, да без знања и одобрења св. горског проте и игуманâ купују њиве и окупирају безвласничка земљишта (τόπους ἀδεσπότους), дакле дозвољава условно стицање иметка; из одредбе (p. 146), којом се монасима строго забрањује куповање и препродавање земљишта, поглавито њива (καπηλικῶς ἐμπορεύεσθαι φιλαργυρίας ἕνεκα καὶ αἰσχροκερδίας), може се индиректно закључити да је монасима прећутно било дозвољено стицање иметка али само у сврху властитог поседовања и уживања, нарочито ради лакшег подмирења својих личних потреба, а никако у сврху трговања објектима у некретнинама те зарађивања диференције на том послу;

[74]) Typ. s. Athan. Ath. p. 113: οὔτε δὲ κτήσῃ τοῦ κόσμου τι οὐδὲ ἀποθησαυρίζεις ἰδιορίστως εἰς ἑαυτὸν μέχρι καὶ ἑνὸς ἀργυρίου.

још даље иде император на стр. 145, где игуману изрично подељује право неограниченог располагања његовим иметком (διατάττεσθαι περὶ τῶν αὐτῷ διαφερόντων, ἐξεῖναι αὐτῷ μετὰ πάσης ἀδείας τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ καὶ δεσποτείᾳ κεχρῆσθαι προτρεπόμεθα καὶ μηδαμῶς κωλύεσθαι) подразумевајући ту и право преношења власништва и свих с овим скопчаних права на другу особу монашког реда (πρὸς τὸν μαθητὴν αὐτοῦ καταπέμψαι τὴν τοιούτου ἀγροῦ δεσποτείαν καὶ κυριότητα... καὶ μὴ παρά τινος ἐμποδίζεσθαι; у смислу једне даље одредбе (р. 147) монах може са знањем и одобрењем настојатеља бити власник индивидуалног иметка у некретнинама (ћелија, њива, виноград). Тур. imp. Const. Monom. апсолутно и без изнимка забрањује св.горским монасима посед стоке (р. 156). Веома строге диспозиције су у Христодулову типику, које садрже апсолутну забрану приватног власништва код монаха[75]); нарочито типик наглашује да основа свих врлина у монаха треба да буде ἀκτημοσύνη и ставља монасима на срце χρυσὸν καὶ ἀργυρὸν καὶ χρῆμα πᾶν ὑλαῖον καὶ γηϊνόν, τά γε πρὸς ἰδίαν κτῆσιν ἀπὸ καρδίας μισήσατε, μηδὲν ὑμῶν εἰς ἴδιον κέρδος τὸ οἱονοῦν μεταχειριζέσθω ἐργόχειρον. Исто тако строга је и диспозиција типика манастира τῶν Ἡλίου Βωμῶν (с. 20 р. 738), која захтева од монаха ἀκτησίαν не само ἐν πράγμασι ἀκινήτοις καὶ περιττοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν βρώμασι καὶ πόμασιν; међутим даље одредбе овога типика (capp. 34 р. 750 et 45 р. 859) условно дозвољавају стицање приватног иметка, не специфицирајући поједине његове врсте, а забрањују под претњом санкција стицање индивидуалног иметка код монаха без настојатељева знања. У вези с последњим стоје прописи појединих манастирских типика, којим се игуману ставља у дужност да што

[75]) Hypotyp. s. Christod. c. 4 MM. VI 61: οὐκ ἦν παρά τινι τῶν ἐν κοινοβίοις ἐκεῖσε διαιτωμένων ἰδιάζουσα ὅλως καὶ μερικὴ καὶ λαθραία γηΐνου τινὸς ὕπαρξις, ἀλλ' ἦν πᾶσα ἐκεῖ καὶ ἐν πᾶσιν ἁπλῶς πολιτευομένη εὐσχημοσύνη, ἀπραγμοσύνη, ἀκτημοσύνη; op. cit. c. 22 MM. VI 75: οὐδὲν ἴδιον οὐδενὶ τῶν ἀδελφῶν ἐξέσται, πλὴν τῶν ἀναγκαίων περιβλημάτων καὶ σκεπασμάτων. Ср. и аналогну забрану типика ман. Богородице ἐν τῇ Ἀρείᾳ MM. V, 184: οὐδέ τι ἔχειν ἰδιόκτητον ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ.

чешће обавља визитацију монашких ћерлија и да сваки у поседу монаха нађени покретни објект, до кога је исти дошао без знања и саизволе манастирске управе, конфискује те уништи или међу сиромашне раздели а против дотичних монаха каноничке казне примени[76]). Хиландарски типик сар. 24 (=Prol Euerg. c. 22 p. 641) забрањује монасима власништво и посед ма и најмањег објекта некретног или покретног иметка без игуманова знања нити им дозвољава да самовољно имају у својим ћелијама ни јела ни пића ни једног медног новца — обола.

Низом специјалних прописа, постављених у манастирским типицима, забрањено је монасима трговање као она привредна грана, која ствара најјачи потстрек и у најјачој мери развија пожуду за стицањем индивидуалног иметка, нарочито пак за стварањем капитала. Тако генерални типици царева Јована Цимиска (р. 149) и Константина IX Мономаха (р. 155), први с ограничењима а други апсолутно, забрањују св.горским монасима продају горивих и техничких дрва те дрвних продуката и њихових деривата изван Св. Горе и немонашким личностима. На другом месту цитирани типик, подвргавајући критици праксу да монаси и игумани купују вино и друге производе, да купљену робу поморским путем извозе у престоницу и друге градове те ἐμπορικῶς ταῦτα πιπράσκουσι, квалификује овај посао као καπηλικὸν πόρισμα и забрањује монасима куповање и препродавање робе ὅπερ φιλαργυρίας καὶ αἰσχροκερδίας ἐστὶν ἴδιον. Посебно забрањује овај типик (р. 159) трговање са разним артиклима, нарочито оним који су монасима забрањени, у Кареји, која се из лавре претворила у трговиште.

Као што се из низа конкретних прописа у манастирским типицима X—XII столећа може видети начело апсолутног сиромаштва није се могло у практичном животу стриктно спровести те су и ктитори појединих манастира у својим типицима морали чинити уступке у корист ограниченог власништва својих монаха, поглавито у покретним стварима. Идеја сиромаштва могла је само код једног дела монаха да по-

[76]) Prol. Euerg. c. 27 p. 643; Typ. mon. B.M.V. Ἡλ. Βωμ. c. 20 p. 738; Typ. mon. B.M.V. τοῦ Μαχαιρᾶ c. 32 MM. V 422/3.

тисне у нормалном човеку прирођену тежњу за стицањем властитог иметка као основе за самосталну егзистенцију. Ако је старешина манастира био монашким идеалима потпуно прожета и ауторитативна личност, могао је још да успе у сузбијању евентуалних материјалистичких тенденција појединих потчињених монаха, али ако је сам старешина нагињао материјалистичкој струји, тада је постепено и иметак самога манастира био стављен у службу материјалних сврха и циљева старешине и оних чланова братства, који су с овим имали заједничке послове.

Евстатије Солунски великим бројем конкретних примера из своје епархије илуструје опречност између начела сиромаштва и стварности у животу монаха, који су се сасвим посветовњачили и чија су настојања управљена поглавито на стицање овоземаљског блага. Монаси на штету манастира и свога позива баве се обрађивањем властитих њива, винограда и башта, учествују у трговачким пословима и подузећима и дају новац у зајам по недозвољено високој каматној стопи те се тако у рукама старешина и њихова ужег круга сједињују велика материјална средства не ретко уз злоупотребу манастирског иметка [77]). Евстатије свакако одвише генерализше поједине појаве и чињенице утврђене у манастирима солунске епархије, али његове констатације налазе, бар делимично, потврде у одредбама како генералних типика царева Јована Цимисха и Константина Мономаха са детаљним приказом постојећег стања у св.горским манастирима и специјалних типика појединих аутономних манастира, тако и у самој историји развитка појединих аутономних манастира.

3) **Обет послушности** (ὑπακοή, ὑποταγή) састоји се у одрицању једној личности припадајућег права самосталне акције и безусловном потчињавању воље индивидуума вољи претпостављеног духовног поглавара. Као повреда обета послушности квалификује се неиспуњавање заповести или супротстављање забрани, коју је настојатељ манастира, на темељу генералног овлашћења садржаног у манастирском ти-

---

[77]) Eustathii Thessalon. Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ capp. 26, 60, 63 70, 116. 117, 119, 125 et 184.

пику, у својству непосредно претпостављеног органа издао. Сваки акт, који стоји у супротности с обетом послушности, сматра се по манастирскоправном поретку као ipso iure ништетан.

Типици манастира X—XII века садрже конкретне прописе о обету послушности. Као најбитнији елемент овог обета истиче се одрицање индивидуалне воље (ἡ τοῦ θελήματος ἐκκοπή)[78]). Субординација обухвата све односе, у којима се монаси налазе како према манастирској средини тако и према изванманастирској средини[79]). Однос субординације монаха према старешини манастира доживотног је карактера и гаси се тек смрћу монаха[80]). Најпотпунију дефиницију обета послушности даје нам св. Атанасије Атонски у свом типику p. 115: ἡ δὲ ἀληθὴς καὶ ἄμωμος ὑποταγὴ τῶν ὑποτακτικῶν πρὸς τόν καθηγούμενον τούτῳ δείκνυται τῷ μὴ μόνον τῶν ἀτόπων, κατὰ τὴν συμβουλὴν τοῦ προεστῶτος ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ μηδ᾽αὐτὰ τὰ ἐπαινετὰ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης ποιεῖν καταδέχεσθαι... εἴ τις τὸ ἀρεστὸν αὐτῷ ποιῶν, μὴ πρότερον ἐρωτήσας, ταῖς ἰδίαις ὁρμαῖς κέχρηται, μεῖζον τοῦ κατορθώματος ἕξει τὸ πλημμελούμενον, ὁ δὲ τῆς ὑπακοῆς

[78]) Typ. s. Athan. Ath. p. 111: Παρ᾽ ἡμῖν ἡ θελήματος ἐκκοπὴ ζητεῖται καὶ τοῦτό ἐστι περισπούδαστον,... καὶ τὸ μὴ ὄπισθεν ἕκαστον τῶν ἐπιθυμιῶν αὐτοῦ πορεύεσθαι; op. cit. p. 122: Τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀγόμενοι ἀρνηταὶ τοῦ οἰκείου θελήματος γένοισθε, πρὸς μόνα διατυπούμενοι τὰ παρὰ τοῦ καθηγουμένου ὑμῶν ἐγκρινόμενα; Typ. Ir. Duc. c. 2 M.P.G. 217 col. 1004: κοινοβιακὴν ὑπεισέρχεσθαι πολιτείαν, καὶ εἰς ὑποταγὴν ἐκδίδοσθαι, ἀρνησαμένους τὸ θέλημα τοὺς ἄρτι τὸν πολυκύμονα φυγόντας κόσμον.

[79]) Diatyp. s. Athan. Ath. p. 130: Πάντες δὲ ὁμοῦ καὶ νέοι καὶ γέροντες καὶ πρῶτοι καὶ ἔσχατοι τὴν εἰς τὸν καθηγούμενον ὑποταγὴν ἀνόθευτον διατηρῆσαι σπουδάσατε, ὑπείκοντες τῷ λόγῳ αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν ὑπόθεσιν; Typ. mon. B.M.V. Ἐλ. c. 11 p. 82: πείθεσθαι τούτῳ ἐπὶ πᾶσι καὶ ὑποτάττεσθαι μετὰ προσηκούσης τιμῆς ὡς πατρί; Prol. Euerg. c. 16 p. 637; Typ. Chil. c. 18.

[80]) Typ. s. Athan. Ath. p. 122: Εὐπείθειαν δὲ καὶ ταπείνωσιν καὶ τὴν μέχρι θανάτου ὑπακοὴν πρὸς τὸν καθηγούμενον ἀνασώσατε, μὴ ἀντιλέγοντες καὶ θλίβοντες ἔν τινι... Πρὸς τὸν δρόμον τῆς ὑποταγῆς μέχρι τέλους ἐγκαρτερήσατε.

μεῖζον τοῦ κατὰ τὴν ἐγκρατείαν ἐστὶ κατορθώματος. Код обета послушности постоји пресумпција да су знање и искуство монаха сасвим недовољни за вођење самосталног монашког живота те да су монаси упућени на строго монархичку организацију, у којој ће од духовних вођа и учитеља добијати сталну директиву за свој живот и рад. Акт инсубординације и ренитенције монаха према свом старешини изједначује се са преступом против Бога и његових заповеди [81]).

Али, према Евстатију Солунском, имао је и обет послушности својих граница, које су биле повучене моралним, профаноправним и црквеноправним поретком. Монах не само да је могао, него је био шта више дужан да откаже свом настојатељу послушност, ако би постојала опасност да, извршујући конкретну заповест свога непосредног претпостављеног, дође у сукоб са моралом или са позитивним нормама световног и црквеног права [82]).

Однос потчињености монаха према старешини долази спољашње до израза у одавању почасти старешини у облику т. з. проскинезе (προσκύνησις), било да се нађе с њим где на путу или у манастиру. Ова проскинеза састојала се из метанисања са напред прекрштеним рукама братије пред игуманом (βάλλειν μετάνοιαν καὶ τὰς χεῖρας συνδεδεσμευέτωσαν ἔμπροσθεν τοῦ καθηγουμένου ἱστάμενοι). Осим тог обедијенција монаха према настојатељу налази изражаја и у узимању благослова од настојатеља пред почетак сваке радње [83]).

Догађало се у манастирима да настојатељ субординациони однос монаха социјално и привредно у своју личну сврху искоришћује. Из генералног типика императора Јована Цимисха (p. 147/8) видимо да је у св.горским манастирима постојала пракса да монах може да ступа према игуману у уговором на једну годину дана фиксирани однос послуживања уз награду.

---

[81]) Diatyp. s. Athan. Ath. p. 139: ὑπείκοντες τῷ λόγῳ αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν ὑπόθεσιν, ὡς ὅ γε ἀντιταττόμενος τῇ προστάξει αὐτοῦ τῇ τοῦ Θεοῦ ἀνθίσταται διαταγῇ.

[82]) Eustath. Thessal., Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ c. 171.

[83]) Види напред p. 95/6.

Император није нашао за потребно да овај с идејом монаштва инкомпатибилни однос укине, него се ограничио да овај службенички положај правно заштити и обезбеди одређујући да монах може у свако доба своју службу напустити са правом на награду до момента иступања из службе, а ако би игуман монаха пре истеклог рока из службе отпустио, дужан је дати монаху целу једногодишњу награду, која истом монаху према службеничком уговору припада. Ако би пак игуман ускратио исплату службеничке награде даје споменути типик монаху служитељу право да поднесе против игумана притужбу савету стараца, који ће игумана осудити на безодвлачну исплату награде у једногодишњем износу. Из истога типика (p. 148) видимо да је постојала нека врста кметског односа између св.горских игумана и тамошњих монаха келиота, јер типик укида роботне радове, које су келиоти вршили у корист игумана са мотивацијом ταῦτα γὰρ κοσμικοῖς οὐ μοναδικοῖς ἐστᾶσι σύμβολα.

VI. Администрација и манипулација манастирским иметком.

Законодавством халкидонског сабора (can. 4) постаје и манастир формално јуридички признат институт у оквиру црквене организације те у том својству стиче карактер правне личности, која на основу одредаба државног законодавства долази у посед исте правне способности коју су већ раније имали остали црквени институти. Целокупни са манастиром спојени иметак је власништво манастира као јуридичке особе, који је субјект свих имовноправних односа. У типицима автономних манастира X—XII века често се као власник манастирског иметка спомиње светитељ, коме је манастирски храм посвећен, свакако са разлога да би се на тај начин јаче истакла и ефикасније обезбедила неприкосновеност тог иметка.

Саставни делови манастирског иметка су:

а) непокретна добра (ἀκίνητα, κτήσεις ἀκίνητοι, κτήματα ἀκίνητα)[84]. У категорију непокретних добара спадају храмови,

[84]) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 18 p. 90; Prol. Euerg. c. 2 p. 615 (κτήσεις ἀκίνητοι πρὸς σύστασιν μονῆς καὶ διαμονήν); Hypotyp-

ћелиско здање и све нузграде у вези са ћелиским здањем, економске зграде уз манастир и на манастирским добрима, затим оранице. Манастири имају правни наслов на власништво не само ораница него и парика (πάροικοι), који су, као за земљиште нераздвојно везана радна снага, обрађивали манастирски посед [85]). Остале врсте некретнина, као што су ливаде и пашњаци, виногради и воћњаци (поглавито маслинови вртови), шуме, каменоломи и цигљане долазе у групу добара, која је у византиским законодавним споменицима са термином αὐτούργια [86]).

b) регална права и друге повластице скопчане са правом земљишног власништва, камо спада и право риболова [87]).

c) покретна добра (κινητά), као што су манастирски намештај, готовина, драгоцености, украси, црквене утвари и књиге, архива и библиотека [88]). Овамо спадају и пчелињаци,

---

Christod. M.M. VI p. 63; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. prooem. p. 716; Typ. Chil. c. 34 (о изашиљању на прегледање имања=Prol. Euerg. c. 34 p. 646 περὶ τοῦ ποίους δεῖ εἶναι τοὺς ἀποστελλομένους προνοητὰς ἐν τοῖς κτήμασι).

[85]) Правне односе парика на манастирским поседима приказао је темељно и исцрпно Б. А. Панченко у својој расправи „Крестьянская собственность въ Византiи". Извѣстiя Русскаго Археол. Института въ К-полѣ 9 (1904) 1—234 (ср. и Ф. И. Успенскiй и В. Н. Бенешевич, Вазелонские акты. Ленинград, 1927, документи о сеоском и манастирском земљевласништву с опширним драгоценим коментаром).

[86]) Αὐτούργια=добра која сама од себе, без нарочитог култивирања, дају природ. Ср. F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byz. Finanzverwaltung. Leipzig-Berlin 1927, p. 151.

[87]) Према повељи 61 цара Манојла II Комнина од 1158 манастирима у Цариграду и околини подељен је titulus juris на властништво не само ἀκίνητα καὶ πάροικοι, него и αὐτούργια, πανηγύρεις, φόροι, πόροι, λίμναι, ποταμοί, θαλάσσια δίκαια καὶ καθολικῷ λόγῳ οἱονδηποτοῦν δίκαιον ἐν ἀκινήτοις κτήμασι θεωρούμενον καὶ ἐν οἱῳδήποτε τόπῳ διακείμενον παρ'αὐτῶν κατασχόμενον νῦν (edd. J. et P. Zepos у Jus. Gr. Rom. I 382/4).

[88]) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. Βωμ. prooem. p. 716. Овамо спада и прибор за богослужбену употребу (не само βίβλοι, ἱερὰ σκεύη καὶ θεῖαι εἰκόνες, ἅγια πέπλα καὶ ἔπιπλα него и πᾶσα κόσμησις τοῦ ναοῦ),

којих је вероватно било у свима манастирима, како због потребе трапезе (потрошња меда) тако и због потребе храма (продукција воска за воштане свеће).

Типик ман. Пресв. Богородице τῆς Ἐλεούσης (c. 18 p. 90) класификује манастирски иметак у четире категорије: ἀκίνητα, κινητά, αὐτοκίνητα, ἱερὰ σκεύη καὶ ἔπιπλα, али не спецификује поједине врсте ових група иметка. Категорији αὐτοκίνητα припада, како изгледа, сва стока без разлике, како она која са парицима чини живи фундус инструктус манастирских ораница (коњи и волови) тако и краве, овце и козе[89]).

Типик манастир св. Пандократора (p. 700) дистингвира код манастирског иметка πάντα τὰ ἀναθετημένα αὐτῇ, εἴτε χρήματα εἶεν εἴτε μοναστήρια εἴτε τινὰ δίκαια σωματικὰ ἢ ἀσώματα. Према контексту судећи термин χρήματα обухвата непокретна и покретна добра као таква, док δίκαια σωματικά означава права, која проистичу из власништва и поседа на непокретним и покретним објектима а δίκαια ἀσώματα права на наслову наследства и облигација[90]).

Према пропису can. 1 прводр. царигр. помесног сабора морао је целокупан непокретни и покретни иметак манастира бити инвентарно фиксиран (βρεβίῳ ἐγκαταγράφεσθαι) а сачињени инвентар у епископску архиву положен[91]). Доношење

које споменути типик посматра као посебну врсту добара. У погледу крађе и отуђења појединих предмета, који служе богослужебним сврхама, постоје у типицима строге казнене одреебе (Prol. Euerg. c. 19 p. 639/40; Typ. Chil. c. 21)

[89]) О стоци на манастирским добрима и њеној употреби ср. Панченко, op. cit. p. 193. У типику цара Јована I Цимисха (p. 148/9) спомиње се стока св.-горског ман. Лавре, а типик цара Константина Мономаха (p. 156/7) говори о том, како св.горски манастири имају крава, оваца и коза.

[90]) Подела у δίκαια σωματικά и ἀσώματα почива на систематици Гајевих институција (2, 13), која чини разлику између res corporales (veluti fundus homo vestis aurum argentnm et denique aliae res innumerabiles) и res incorporales (qualia sunt ea, quae in iure consistunt, sicuti hereditas ususfructus obligationes quoque modo contractae). Ср. Iörs-Kunkel-Wenger, Römisches Recht. 2. A. Berlin 1935 p. 77/8 и R. Monier, Manuel élem. de droit romain. I. Paris 1935 p. 407/9.

[91]) О манаст. инвентару (βρέβιον) ср. Nissen, Die Diataxis des Mich. Attaleiates p. 69 sqq.

ове одредбе било је изазвано потребом да се претпостављеној црквеној власти као непосредном надзорном органу омогући тачно вођење евиденције о манастирском иметку у целини и појединим деловима као и стварна контрола над манипулацијом манастирског поседа, а у сврху очувања интегритета манастирског иметка. Тур. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 37 p. 751/2 изричнo наглашује да је βρέβιον... βεβαιωθὲν παρ'ἐμοῦ διά τε τῆς συνήθους μου ὑπογραφῆς καὶ τοῦ βουλλωτηρίου ἐναπετέθη σὺν τῷ παρόντι μου τυπικῷ ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ, и да је сачињена и копија истог инвентара, која се налази на чувању такођер у манастиру.

Као главни наредбодавни орган у управи и манипулацији манастирским иметком наводи се у типицима аутономних манастира X—XII века настојатељ (ἡγούμενος, προεστώς)[92]. Настојатељ издаје налоге и упутства за вођење економије и за предузимање користоносних инвестиција у вези с овом, врши надзор над радом подручних му органа у унутрашњој и спољашњој манастирској економији (економ с парекономом и целокупним додељеним им штабом помоћника и кључар), убира новац добијен продајом разноврсних манастирских производа и издаје налоге за појединачне издатке преко манастирског благајника, дозначујући му прописаним начином од времена на време потребне своте новца[93]. У делокруг настојатеља спада старање о очувању неприкосновености манастирске имовне супстанције и интегритета манастирских материјалних интереса а из овог извире специјална дужност вршења сталне евиденције о тачном и ис-

---

[92]) Typ. s Athan. Ath. p. 113; Typ. Const. Monom. p. 159; Typ. mon. B.M.V. Ἐλ. capp. 15 p. 87, 16 p. 89 et 21 p. 92; Prol. Euerg. capp. 18, 19, 20, 34 et 42 pp. 638/9, 639/40, 646 et 652/3; Typ. mon. s. Mam. p. 711; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. prooem. p. 716. et capp. 5, 34, 36, 37 et 47 pp. 726, 750, 756, 761/2 et 766/7; Typ. Chil. capp. 20—22, 34 et 41. О делокругу игумана у манастирској економији ср. и Ferradou op. cit. p. 187/92, али је приказ непотпун и рађен за X—XII век искључиво на основу података типика ман. Пресв. Богородице τῆς Κεχαριτωμένης.

[93]) Typ. s. Athan. Ath. p. 113; Prol. Euerg. capp. 20 et 30 pp. 640 et 644; Typ. mon. s. Pantocr. p. 696: Typ. mon. B.M.V. Ἠλ. Βωμ. capp. 10, 11 et 47 pp. 729, 728/30 et 765/6.

правном вођењу манастирског инвентара. Настојатељ има у оквиру односних одредаба манастирског устава искључиву власт у чињењу имовноправних расположења у име манастира и располагања манастирским приходима; у погледу овога није статуирана никаква одговорност настојатеља према подручном братству а из типика се не види ни да је постојала одговорност према претпостављеном црквеном органу, иако је ова последња одговорност генералним црквеним и државним законодавством фиксирана, али је код автономних манастира, како изгледа, била чисто теориске природе [94]).

Међутим у ман. Пандократору у Цариграду игуман главног манастира је у администрацији манастирских добара био упућен на пристанак подручних економа те у свим важнијим пословима, нарочито у свима расположењима имовноправне природе, која се тичу главног и филијалних манастира, није био властан да самостално поступа, него само у сагласности с економима [95]). У смислу одредбе с. 20 Хиландарског типика (=Prol. Euerg. c. 18 p. 638/9) игуман има право самосталног располагања манастирским приходима и расходима у оквиру манастирског устава. Према пропису пак с. 34 истога типика (=Prol. Euerg. c. 34 p. 646) игуман управља манастирским иметком, који се изван манастира налази, у заједници и споразуму с економом. Једино у ствари отуђења предмета, који су потребни за обављање богослужења, као што су св. сасуди, иконе, завесе и књиге, ограничена је у

94) Prol. Euerg. c. 18 p. 638/9; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 47 p. 765/6; Typ. Chil. c. 20.

95) Typ. mon. s. Pantocrat. p. 696: игуман μηδὲν δίχα τῆς συνελεύσεως τούτων (т.j. економ главног и филијалних манастира) ποιεῖν μήτε λογαριαστὰς μήτε προνοητὰς μήτε ἐκδόσεις ἀκινήτων οἱωνδήτινων ἢ πακτεύσεις ἢ ἑτέρας μισθώσεις, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῖς τυπώσεσι τῶν μεγαλωτέρων ἐξόδων καὶ ταῖς ἄλλαις ἀναγκαιωτέραις οἰκονομίαις, παρουσίᾳ καὶ τῶν τοιούτων οἰκονόμων ποιεῖν, ὅπερ ἂν φανῇ ἐνδεχόμενον, ὥσπερ δὴ καὶ ἐπὶ ταῖς προβολαῖς ἑκάστου τῶν τοιούτων οἰκονόμων· ἐν γὰρ τῇ τῶν πλειόνων συνελεύσει καὶ συμβουλῇ κρειττόνως αἱ τῶν τοιούτων ὑποθέσεων οἰκονομίαι γενήσονται.

Хиландарском типику (с. 21=Prol. Euerg. с. 19 р. 639/40) игуманова диспозитивна власт и исти везан за сагласност све старије братије.

Главни помоћници настојатеља у управи манастирским иметком су економ (οἰκονόμος), и дохијар (δοχειάριος — манастирски благајник). Делокруг ових функционара описао сам у чланку „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционарима“, који је изашао у часопису „Богословље“ 10 (1935) на стр. 181—5.

Манастирски приходи служили су првенствено за одржавање манастира и братства. Најважнији извор прихода били су приходи од некретнина. Пољопривредни производи цереалија служили су за покриће унутарњих манастирских потреба. Изгледа да од природа цереалија није преостајао већи вишак за извоз, јер је домаћа потрошња с обзиром на врло важну улогу хлеба у исхрани манастирског становништва те на веома развијену харитативну делатност манастира, нарочито према сиромашном становништву у околини, апсорбовала велику количину природа у цереалијама која је при жетви припала манастиру. Продукти хортикултуре служили су искључиво домаћим потребама.

Природ од винове лозе улазио је у манастир у облику грожђа (у типицима се не спомиње посебно грожђе, али биће да је грожђе уз маслину играло највећу улогу у потрошњи) и вина. У типицима била је прописана редовна потрошња вина при трапези, изузев у дане када је изношење вина на трапезу било изрично забрањено. Вишак од вина био је предмет извозне трговине неких манастира. Осим вина не спомиње се никакво друго алкохолно пиће. Воћњаци су били поглавито маслинови; природ од ових воћњака или је трошен у сирову стању или је у прерађеном облику као уље служио за готовљење јела у типиком прописане дане или за осветљавање храмова, трапезарије и братских ћелија. Вероватно је на манастирском добру постојало и пчеларство, јер типици спомињу восак, који је употребљаван за фабрикацију црквених воштаних свећа а нигде се не говори о воску као предмету увозне трговине.

Производи шумског господарства били су гориво дрво за кухињу и пекарницу (εἴς τε χρείαν τῶν μαγειρίων αὐτῶν καὶ τῶν ἀρτοποιείων), техничко дрво (εἰς χρείαν τῶν εἰς οἰκοδομὰς συντεινόντων), смола и др. Ови производи у главном су служили покрићу домаћих потреба, али је остајао још приличан вишак који је играо важну улогу у међусобном и спољашњем трговинском саобраћају манастира. Како у Св. Гори нису сви манастири имали довољно шумског поседа, а како су монаси келиоти уопште били без шуме те нису били у стању да из свог поседа подмирују своје потребе у дрвима а управе већих манастира нису хтеле да изађу у сусрет њиховим молбама у погледу снабдевања дрвима решио је на њихову жалбу цар Константин IX Мономах (типик р. 159) да могу гориво дрво сећи у шуми било кога св. горског манастира са претходним знањем и одобрењем управе дотичног манастира и у потесу од исте управе одређеном, а техничко дрво да могу слободно сећи из заједничког шумског поседа (ἐν τῷ κοινῷ ὄρει) св. горских манастира. Нигде нема спомена у типицима о постојању каквог систематског шумског господарства и посебних манастирских органа за шумску управу (чување од штете и одржавање дрвне масе, експлоатација и пошумљавање посечених комплекса шумског земљишта у току шумско-господарске године; недостатак шумско-господарске основе онемогућавао је вођење рационалног шумског господарства).

Крупна стока главним делом налазила се далеко од манастира на манастирским добрима и служила је за обрађивање манастирског земљишта, док се мањи део крупне стоке (краве) налазио у близини манастира и служио за мужу, јер је старијим и болесним монасима изузетно била дозвољена потрошња млека. Ситна стока састојала се из оваца и коза; држање оваца у близини св. горских манастира било је генерално забрањено и оне су морале бити смештене на манастирским поседима изван св. Горе.[96]) Производи ситне стоке били су млеко, а од оваца још и вуна, која је прерађивана за унутарње манастирске потребе; типици не наводе да ли

[96]) Typ. Const. Monom. p. 156.

су текстилни фабрикати рађени у манастирима или у страним радионицама. Стока је служила и за пренос са манастирских добара производа потребних за апровизацију манастира. Извоз стоке и сточних производа не спомиње се.

Од регалних права било је прихода од права риболова, али, по свему изгледа, сва количина рибе служила је за исхрану братства, јер немамо податакo о риби као извозном артиклу. Приходе од осталих регалних права не спомињу типици.

Бављење трговином као специјалном привредном граном било је св. горским манастирима начелно забрањено одредбама генералних типика царева Јована I Цимисха (p. 141) и Константина IX Мономаха (p. 155/7). Трговина манастира била је овим одредбама ограничена на продају вишака производа, у првом реду вина, уља, пшенице, јечма, производа шумског господарства и артикала домаће индустрије (ручних радова монаха, израђиваних и продаваних у корист манастирске заједнице). Нарочито је св. горским манастирима било забрањено вођење поморске трговине у спекулативне сврхе те им је у сврху ефикаснијег спровођења ове забране дозвољено да могу држати само мале бродове са запремнином од 200—300 modii и то искључиво за превоз својих производа с тим да не могу пловити даље од Солуна и Еноса, где ће продавати манастирске производе и набављати за манастире потребне артикле не упуштајући се никако у чисто трговачке послове куповања и препродавања робе било на територији Св. Горе било у областима изван ње.[97]) Преступ ове забране повлачи за собом конфискацију дотичне лађе, коју ће πρῶτος и τὸ κοινὸν св. горских манастира у корист заједнице свих манастира продати и новац предати τῷ τοῦ ὄρους οἰκονόμῳ; уједно је том манастиру прекршитељу била забрањена набавка другог брода.[98]) Типици царева Јована I

[97]) Тур. Const. Monom. p. 155/6. Ман. Хиландару дозвољено је било држање брода од 1000 амфора хрисовуљом цара Алексија III Комнина од 1199 јуна до јула и исти брод ослобођен свих са пловљењем и пристајањем скопчаних такса (ср. Анастасијевић op. cit. p. 107/8). Манастиру св. Јована на о. Патмосу поделио је цар Алексије I Комнин хрисовуљом од 1088 право држања лађе за манастирске сврхе (ср. M. M. VI 51/2).

[98]) Ibidem.

Цимисха и Константина IX Мономаха садрже специјалну забрану за извоз бродовима дрва и дрвних производа са територије Св. Горе дозвољавајући трговину овим артиклима у међусобном унутарњем саобраћају св. горских манастира.[99]) Типици нам не износе мотив ове забране, али је могуће да је она уследела како у интересу очувања манастирских шума од девастације, која би неминовно наступила ако би трговина дрвима узела одвише велике размере, тако и у интересу сачувања монаха од тежње за богаћењем, јер је ова грана трговине била уносна.

У типицима аутономних манастира X—XII столећа нигде се не спомиње да је постојао редован годишњи прорачун манастирских прихода и расхода, кога се манастирска управа морала у својој финансиској манипулацији тачно придржавати, али су свакако настојатељи манастира, ослањајући се на благајничке дневнике ранијих година, морали водити рачуна о том да се одржи равнотежа између прихода и расхода.[100])

Расходи манастира обухватају ове ставке: храм, братство и искушеници, трапеза, оправке разних манастирских зграда, инвестиције, набавка материјала за писање рукописа и за канцеларију, справљање лекова и милостиња. Издавања, као и примања, вршена су како у новцу тако и у натури.

Важило је као опште правило да настојатељ манастира не врши лично и непосредно издатке, било у новцу било у натури, него преко одређених помоћних органа. Већ према одредби типика св. Атанасија Атонског (p. 113) игуман треба злато и друге потребне предмете да уручује на чување економима, кључарима односно оном манастирском функционару, у чију компетенцију дотични предмет спада; сви ови функционари одговорни су за руковање повереним им предметима (ἀπολαμβάνων τὸν λόγον ἑκάστης διοικήσεως) настојатељу и групи истакнутих монаха. По пропису Евергетидског пролога (c. 20 p. 640) дохијар (благајник) има дужност да тачно

[99]) Typ. Joh. Tzim. p. 149 (дозвољава да у случају нужде могу продавати дрва и лајицима); Typ. Const. Monom. p. 157.

[100]) Апроксимативну слику прихода и расхода једног манастира реконструисао је W. Nissen у свом спису Die Diataxis des Mich. Attaleiates p. 116 sqq.

уводи сваку појединy ставку прихода и расхода у новцу са назначењем предмета и датума; у поглављу 30 (р. 644) наглашује исти типик потребу да у манастиру постоје три дохијара с тим да један од њих има дужност да чува манастирску готовину. На ову одредбу Евергетидског пролога наслања се, уз извесна отступања у погледу надлежности функционара, поглавље 22 Хиландарског типика, које ставља дохијарима, економу, помоћнику економа и другим надлежним функционарима у дужност да сав приход и расход уносе у манастирске књиге. Типик ман. пресв. Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν говорећи (с. 10 р. 729) о примању и издавању те чувању и регистровању примитака и издатака (ἡ τῶν νομισμάτων εἴσοδος καὶ ἔξοδος, φυλακὴ καὶ ἀπογραφή) прописује да манастир мора имати осигуран сандук, у коме ће се чувати сав новац који утиче, без обзира на његову висину, а поред новца мора се налазити и благајничка књига прихода и расхода; новац и рачуни стављају се у сандук у присутности игумана, еклизијарха и скевофилакса а после овога мора ова комисија сандук запечатити. Када се појави потреба подмирења каквих издатака тада игуман у присутности споменутих функционара вади потребну суму новца и предаје исту благајнику χάριν καθημερινῶν ἐξόδων τῆς μονῆς; из благајне извађену своту игуман убележава у књигу издатака (ἐν τῷ κοντακίῳ τῆς ἐξόδου), која се налази на чувању у благајни заједно са новцем. Благајник води посебан благајнички дневник појединачних издатака, које чини на рачун споменуте суме; овај дневник ставља двапут седмично на увид игуману, који га мора сигнирати πρὸς τὸ ἔχειν ἔναυλον τὴν προβαίνουσαν ἔξοδον. По утрошењу добијене суме споменута комисија има да изврши преглед рачуна и установи његову тачност те законитост и правилност учињених издатака. Дохијар (благајник) не може добити нову суму новца све дотле док није дао τῆς ἐξόδου τὸ κατάστιχον καὶ λογαριασθῇ ἐφ' οἷς παρέλαβε καὶ ἐξωδίασε. Исти типик мало даље (с. 47 р. 765/о) износи разлог, због кога игуман не треба лично да врши исплате странкама: неспојивост овога посла са положајем игумана као носиоца духовне власти. Игуман поверава техничку страну манастирске финансиске манипулације посебном ор-

гану (δι' ἑτέρων χειρῶν πᾶσαν εἰσαγωγὴν καὶ δόσιν, κατὰ κέλευσιν αὐτοῦ, κατὰ τὸ πρόδηλον γίνεσθαι).

Осим тачног вођења рачуна о новчаним издацима вођена је у манастирима и тачна евиденција о издавању предмета у натури за потребе храма, манастирског братства и трапезе. У смислу расположења Евергетидског пролога (с. 30 р. 644; Хиландарски типик није преузео ово поглавље) постоје у манастиру три дохијара, од којих један врши дужност благајника (δοχειάριος τῶν νομισμάτων), други пак (δοχειάριος τῶν πανίων) има да издаје братији одело, обућу и остале потребе те животне намирнице за трапезу, а трећи дохијар стара се о св. сасудима и одеждама па се због тога назива σκευοφύλαξ. Према одредби типика манастира пресв. Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν (с. 11 р. 729/30) спада старање о примању и издавању свих за манастирску трапезу одређених животних намирница у делокруг кључара (κελλαρίτης); чување и издавање уља, воска и тамјана било је поверено посебној личности, било из круга братије која је већ имала какву функцију у манастиру, или из средине монаха који нису имали нарочито запослење. Споменути функционари вршили су сва примања и издавања по упутствима и под надзором претпостављеног игумана.

Као што се из горњег види сви манастирски функционари, којима је било поверено руковање манастирском готовином и другим предметима манастирске имовине, морали су тачно и правилно водити рачунске и економске књиге, сносили су одговорност за свој рад и били су обвезни на полагање рачуна манастирској управи.

Иметак киновитских манастира према својој сврси има да служи искључиво интересима и циљевима манастирске заједнице тако да сваки члан те заједнице има само идеалан и начелно равноправан удео у уживању тог иметка уз начелно искључење искоришћавања манастирске имовине у корист индивидуалних интереса, а нарочито стицања посебног приватног иметка монаха као повреде киновитског карактера заједнице и начела потпуне једнакости и равноправности појединих чланова.[101])

[101]) Typ. s. Athan. Ath. p. 113: πάντα τὰ ἐν ἀδελφότητι κοινά.

Типици автономних манастира X—XII столећа садрже локалним приликама условљене одредбе против неправилног и противпрописног руковања манастирским иметком и оштећења материјалних интереса манастира, али знатан део тих одредаба или уопште није снабдевен санкционим клаузулама или су санкције недовољно оштре те не постизавају жељено дејство. Одредбе не предвиђају као деликт немарност у управи манастирским иметком.

Типик манастира пресв. Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν (с. 43 р. 756/7) забрањује игуману употребу манастирских прихода за недозвољене сврхе. Хиландарски типик (с. 20), расправљајући о несавесном руковању манастирском имовином, забрањује, аналогно одредби Евергетидског пролога (с. 18 р. 638/9), нерационално трошење манастирских прихода (ἀνεύλογος καὶ μὴ δεοῦσα ἔξοδος у Еверг. прологу) уз казну одлучења од причешћа.

Највећу злоупотребу у руковању манастирским иметком претставља злонамерно отуђење манастирске имовине. Већина одредаба споменутих манастирских типика против несавесног управљања манастирским иметком односи се на отуђење, које се с материјалнокривичног и сакралног гледишта квалификује као најтежи деликт у овој грани манастирске управе. Отуђење манастирског иметка могло је да због смањења, ослабљења или потпуног уништења за егзистенцију фундације неопходне материјалне подлоге доведе у опасност саму сврху манастира па и саму установу, као такву, те је због тога отуђење манастирског иметка већ од IV васељенског сабора у Халкидону и од римског државног законодавства V и VI столећа било генерално забрањено, и од последњег само у изнимним случајевима дозвољено[102]).

εἶναι καὶ ἀμέριστα καὶ μηδὲν κατὰ μέρος τοῦ καθ' ἕκαστον εἰς ἐξαυθέντησιν μέχρι καὶ ῥαφίδος.

[102]) Can. 24 Chalc ; Const. impp. Leonis et Anthemii a. 470 (Cod. Inisst. 1, 2, 14 et 17); nov. Justin. I 148 capp. 6 et 7 (ed. Zachariae a Lingenthal II 250 sqq.). Питање отуђења црквеног и манастирског иметка у V и VI в. приказао је A. Knecht у делу System des Iustin. Kirchenvermögensrechtes. Stuttgart 1905 p. 133 sqq., а за познија времена Ios. Zhishman, Das Stifterrecht in der morgenl. Kirche. Wien 1888 p, 69 sqq. те W. Nissen op. cit. p. 54 sqq. и A. Ferradou op. cit. p. 201 sqq.

Римско државно законодавство споменутог периода стајало је у погледу карактера црквеног иметка под утицајем паганског схватања, које је све предмете храмовног иметка сматрало за res sacrae и у конзеквенцји тога заступало становиште о екстракомерцијалитету ових имовних објеката; али већ Јустинијаново законодавство напушта тезу старога римског права о апсолутној ништетности отуђења res sacrae и статуира конкретне случајеве, када ступају на снагу ограничења споменуте тезе[103]). Међутим канонско законодавство реципирало је ову стару римску правну тезу и декларисало сваки акт отуђења црквеног иметка ништетним[104]), полазећи од сакралноправног становишта да су све врсте црквеног добра самом својом наменом (завештај Богу или светитељу) добиле освећење те су као res sacrae стављене изван саобраћаја. На овом канонском становишту почива и прохибитивна одредба типика ман. пресв. Богородице τῶν Ἡλίου Βωμῶν (с. 5 р. 726), која отуђење било кога манастирског имовног објекта квалификује као ἱεροσυλία (sacrilegium); Евергетидски пролог (с. 19 р. 639/40) заузима у овом предмету мање ригорозан став статуирајући дозвољивост отуђења иметка у случају постојања оправданог разлога, као што је потреба оправака или обнове пожаром, непријатељском инвазијом или земљотресом оштећених или уништених манастирских зграда . Међутим и државна и црквена власт биле су немоћне да спрече процес отуђивања манастирског иметка и пропадање манастира те преображај њихова првобитног карактера и сврхе, као што се види из знатно поострених одредаба канона 49 Trull. и 12 Nic. II те синодалних одлука цариградског патријарха Алексија Студита од новембра 1027

[103]) A. Knecht op. cit. p. 135.

[104]) Can. 39 apost.: Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα καὶ διοικείτω αὐτὰ ὡς θεοῦ ἐφορῶντος· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαι τι ἐξ αὐτῶν ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγείτω, ὡς πένησιν, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀπεμπωλείτω; can. 12 Nic. II.

и јануара 1028 [105]). Новеларно законодавство цара Никифора II Фоке напротив ишло је у прилог секуларизацији манастирског иметка, јер је изрично дозвољавало патријарху, митрополитима и епископима да могу неограничено располагати иметком манастира, који су се налазили под њиховом непосредном администрацијом [106]).

Типици автономних грчких манастира X—XII века, стојећи на строго начелном канонском становишту о неотуђивости манастирског иметка, изрично одређују да сви саставни делови имовне супстанције манастира морају остати ἀνεκποίητα καὶ ἀναφαίρετα; отступање од ове нормативне забране дозвољава Евергетидски пролог у напред обележеним конкретним случајевима. У грчкој правној терминологији онога времена постоје за правни појам отуђења ови технички називи: ἀποκτήσασθαι (subst. ἀπόκτησις), ὑφαιρεῖσθαι (subst. ὑφαίρεσις), ἀφελέσθαι и ἐκποιεῖσθαι (subst. ἐκποίησις). Типици предвиђају да отуђење манастирског добра може бити извршено путем ових правних радњи: поклањања (δωρεῖσθαι—δωρεά) [107], продавања (ἀπεμπωλεῖν) [108]), замене (ἀνταλλάττεσθαι—ἀνταλλαγή) [109]), присвајања (ἰδιοποιεῖσθαι, νοσφίζεσθαι) [110]) те препуштања манастирског иметка извесној личности уз обвезу давања одређене годишње закупнине или издржавања манастира (ἐπίδοσις, ἔκδοσις) [111]).

Евергетидски пролог (с. 19 р. 639/40) прописује ове модалитете за спровођење алијенационога поступка: сам овај акт спада у надлежност комисије ad hoc састављене из настојатеља, економа, еклизиарха и осталих истакнутих манастирских функционара; после отварања седнице настојатељ у инвен-

[105]) Edd. Rhalles-Potles, Ath. Synt. V pp. 20 sqq. et 250 sqq.

[106]) Nov. 29 a. 966 edd. I. et P. Zepos Jus Gr. Rom. I 272.

[107]) Typ. Const. Monom p. 159; Typ. mon B. M. V. Ἐλ. c. 21 p 92; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. capp. 5 p. 726 et 34 p. 750.

[108]) Typ. Const. Monom. p. 159.

[109]) Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 5 p. 726.

[110]) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 16 p. 89; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 34 p. 750.

[111]) Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 21 p. 92.

тару (βρέβιον) означи објекте манастирске имовине, који треба да буду отуђени; о овом алијенационом поступку саставља се протокол, који, снабдевен потписима свих чланова комисије, треба да садржи τά τε ἀφαιρεθέντα εἴδη καὶ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἀφῃρέθησαν, па се по закључењу има ставити на чување у скевофилакион. Овај алијенациони поступак није подлежао, колико се може видети из прописа споменутих типика, одобрењу нити претпостављене црквене власти нити братског сабора. По садржини сродан али непотпунији и краћи је приказ овога поступка у 21 поглављу Хиландарског типика.

Типици нам не дају никаквих информација о томе да ли је акту отуђења манастирске земље претходила стручна процена дотичног комплекса и да ли је тај комплекс могао бити продан испод процењене вредности. Исто тако није нам познато да ли је било дозвољено оптерећавање манастирских добара дуговима.

VII. Дисциплинарни поредак у манастиру.

За нормирање унутрашње манастирске дисциплине било је у доба X—XII века, као и у раном периоду монаштва V и VI столећа, надлежно автономно манастирско законодавство. Ово законодавно право вршио је и сада редовно оснивач манастира, који је у типику нормирао основе устројства свога манастира. Типик је садржавао и дисциплинарно-казнене одредбе, али ове нису биле изложене систематички у посебном поглављу, него су поглавља типика, која се односе на разне стране манастирског живота, обично предвиђала како преступе против наредаба и забрана изложених у овим поглављима тако и одговарајуће санкције. Ни државна ни црквена власт овог периода нису вршиле никакве ингеренције у унутарњи дисциплинарни поредак автономних манастира, него је нормирање ове материје потпуно препустила манастирском законодавству.

Најважнији орган дисциплинарно-казнене власти у манастиру је настојатељ. Из права надзора настојатеља над унутрашњим манастирским порeтком извире његово право и дужност

да стално контролише живот потчињених монаха и да против сваког поремећаја и инковениенције у унутарњем манастирском поретку силом свога дискреционарног права примењује аналогне дисциплинарне мере [112]). Дисциплинарно-казнени делокруг настојатеља простире се на све преступе против унутарњег манастирског поретка. Према дисциплинарно-казненим одредбама Хиланд. типика, који је у овом погледу доста исцрпан, корективна власт игумана простире се на све врсте преступа које монах може да учини против прописа монашког живота. У манастирским типицама садржане дисциплинарно-казнене норме показују непотпуност како у погледу система преступа тако и у погледу система казни те је остављено настојатељу да по свом дискреционарном нахођењу ове празнине попуњава. Настојатељу припада право покретања дисциплинарног поступка у случају каквог преступа споменуте врсте и доношења пресуде. Настојатељ на основу своје неограничене власти (Тур. В. М. V. 'Ελ. c. 11 p. 81: τὸ καταχρᾶσθαι τοῖς ἐν αὐτῇ [sc. μονῇ] αὐτοθελήτως ὁμοῦ καὶ δεσποτικῶς) има право да за преступе унутрашње манастирске дисциплине примењује све казне прописане генералним и партикуларним црквеним те манастирским статутарним законодавством па и најстожију казну искључења [113]). Дисциплинарно-казнена јурисдикција у потпуности је усредсређена у настојатељу. који у овој функцији није ограничен својим братским сабором. Против пресуде настојатеља није било места правном леку. Пресуде донесене у кривицама унутарње дисциплине постају одмах правомоћне и извршне.

112) Тур. mon B. M. V. 'Ηλ. Βωμ. c. 41 p. 755 опћенито овако дефинише корективну дужност настојатеља: ἁμαρτάνοντας ἐπιστρέφων, ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ συγχωρῶν κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνὴν те упозорава на речи св. Василија Вел. да настојатељ ἐπισκέψεται τὴν ἑνὸς ἑκάστου χρείαν καὶ τὴν ἁρμόζουσαν κατὰ τὸ δυνατὸν ἐπάξει θεραπείαν, καὶ τὸ κατὰ ἀλήθειαν ἀσθενῶν μέλος, εἴτε ψυχικῶς εἴτε σωματικῶς, μετὰ ἀγάπης καὶ πατρικῆς εὐνοίας διαβαστάσει.

113) Тур. mon B.M.V. 'Ελ. c. 11 p. 81: игуман има право да μετὰ πρώτην, δευτέραν καὶ τρίτην δηλονότι παραίνεσιν ὁμοῦ τε καὶ παρεγγύησιν τῆς τοιαύτης μονῆς монаха, који праве нереде, искључи из манаст. заједнице; ср. и одредбе c. 16 p. 89.

Од нижих органа дисциплинарно-казнене власти долазе у обзир епистимонарси, епитирит (ἐπιτηρητής), еклизијарх и трапезар. Епистимонарси имали су ограничену дисциплинарну јурисдикцију према братији која је неуредно похађала богослужења[114]); епитирит имао је функцију да примењује казнене мере против монаха који у невреме шетају и празне разговоре воде[115]). Еклизијарх по одредби Хиланд. типика (с. 28) примењује блажа дисциплинарна средства против монаха који чине грешке у читању, појању и канархању; трапезар опомиње и прекорева братију, која се не понаша мирно и долично при трапези, а ако коерцитивна средства, којима он располаже, остану без ефекта тада брат преступник потпада под казну нејједења или пак игуман примењује против њега другу какву дисциплинарно-казнену меру[116]).

За доношење дисциплинарно-казнених норми за преступе против унутарњег манастирског поретка меродавно је манастирско статутарно законодавство. Поред овога законодавства формира се у вези са развитком локалних прилика у појединим манастирима и обичајно право као коректив статутарнога права. Значајну улогу у даљој изградњи дисциплинарно-казненог система игра интерпретација и примена позитивних дисциплинарно-казнених норми на конкретне случајеве; искључиво позвани орган за интерпретацију је настојатељ манастира, док у примени учествују и напред споменути нижи органи и то у преступима лакше природе.

За преступе настојатеља против унутарњег манастирског поретка, поименично преступ кршења одредаба манастирског типика те неуредности и неправилности у руковању манастирским иметком у автономним манастирима предвиђене су дисциплинарно-казнене норме само у типицима манаст. Лавре, пресв. Богородице τῆς Ἐλεούσης, св. Јована Богослова на о. Патмосу, у Еверг. прологу и у Хиланд. типику, где је

[114]) Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 135; Euerg Prol c. 31 p. 644.

[115]) Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 135. По Euerg. Prol. c. 31 p. 644 врши ову функцију епистимонарх.

[116]) Euerg. Prol. c. 33 p. 627; Typ. Chil capp. 9 et 31

фиксирано који је судски форум надлежан за суђење настојатељу, а уједно и прописан сам modus procedendi[117]).

При одмеравању казни спроводи се начело поступности полазећи од блажих казни ка строжијим казненим мерама тако да се примени најоштрије казне редовно не приступа пре исцрпљења свих осталих дисциплинарно-казнених средстава изузев какав ванредно тежак случај, који захтева аутоматску примену најтеже дисциплинарно казнене мере[118]). Сврха казне била је поправна те је у конзеквенцији тога крајња казна примењивана већином тек ако су све претходне дисциплинарно-казнене мере остале безуспешне. Постојала је између појединих манастирских типика разлика гледе квалификације чина. Реинциденција редовно повлачи за собом пооштрење казне.

Манастирске казне распадају се у две групе: диортичке (корективне) и софронистичке (виндикативне) казне.

Диортичке казне су:

1) Опомена је најблажа у низу дисциплинарно-казнених мера. Опомена се редовно подељује трократно, а има манастира и са вишекратним подељивањем опомене[119]). Из типика не можемо разабрати да ли је опомена подељивана тајно или јавно пред сакупљеним братством. Опомена је прописана за ове преступе:

a) неуредно и немарно похађање богослужења (Тур. mon. B. M. V. ʽHλ. Bεμ. c. 21 p. 738; 2—3 опомене претходе строжијој казни: епитимији ксирофагије);

b) чињење нереда у трапези, као узнемиравање, сметање читању одређеног штива те вођење недоличних и неумесних разговора (Euerg. Prol. c. 9 p. 626/7; Typ. Chil. c. 9);

c) лењивост и небрижљивост у раду те вођење празних разговора при раду (Euerg. Prol. c. 31 p. 644 без навода даље

117) Ср. Ф. Гранић, Црквеноправне одредбе Хиланд. типика св. Саве. Богословље 10 (1935) 177/8.

118) Hypotyp. s. Christod, c. 14 M. M. V 68; Typ. B. M. V. ʼEλ. c. 11 p. 81; Typ. ʽHλ. Bεμ. c. 41 p. 755.

119) Typ. imp. Joh. Tzim. p. 146; Typ. mon. B. M. V. ʼEλ. c. 11 p. 81; Typ. mou ʽHλ. Bεμ. c. 34 p. 750 (седмократна опомена).

санкције за случај реинциденције; Тур. mon. B. M. V. 'Hλ. Bωμ. c. 37 p. 749/50 предвиђа за поновљени случај казну одлучења);

d) међусобно оговарање интригирање, гнев и злостављање (Тур. mon Б. M. V. 'Hλ. Bωμ. 34 p. 750; као даљу санкцију наводи епитимију);

e) организовање тајних састанака у манастиру и странака и учествовање у истим те стварање раздора, расцепа и нереда у братству (Euerg. Prol. c. 21 p. 640/1; Тур. Chil. c. 23);

f) повреда обета сиромаштва (Тур. imp. Joh. Tzim. p. 146 бављење трговачким пословима са двократном опоменом, после чега долази изгнање са територије Св. Горе; Тур. mon. B. M. V. τοῦ Μαχαιρᾶ);

g) повреда обета послушности (Тур. imp. Joh. Tzim. p. 145; Тур. mon. B. M. V. 'Eλ. capp. 11 p. 81 et 16 p. 89 после трократне опомене ренитентног брата примењује се казна искључења из манастира);

h) присвајање манастирског иметка (Тур. mon. B. M. V. 'Hλ. Bωμ. c. 34 p. 750, седмократна опомена а при седмој реинциденцији примењује се казна искључења).

2) Епитимија подељује се обично у облику ксирофагије или пооштреног поста са затвором у ћелији, нејеђења и метанија. Епитимија ксирофагије с ускраћењем вина — ξηροφαγία καὶ τὸ ὑδροποτεῖν (сухојаденија) са затвором прописана је за преступ повреде обета послушности (Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 136; реинциденција повлачи за собом искључење из манастира), неуредно похађање богослужења (Тур. mon. B.M.V. 'Hλ. Bωμ. c. 21 p. 728 после 2—3 кратне опомене с тим да монах ову казну издржава на дан кад је изостао од богослужења) и за преступ против клаузуре (Hypotyp. s. Christod. c. 14 M. M. VI 68 у трајању од 20 дана с тим да се ова епитимија може највише трипут применити а у случају даље реинциденције преступник потпада под казну искључења из манастира). Епитимија нејеђења предвиђена је за чињење нереда у трапези (Euerg. Prol. c. 9 p. 626/7; Тур. Chil. c. 9). Казна метанисања (μετάνοιαν βάλλειν) нормирана је за неуредно похађање богослужења (Тур. Chil. c. 28 насред трапезе пред игуманом и братијом са градацијом — за први случај 30, за други 60 и за трећи 100 метанисања), за грешке које мо-

наси чине на богослужењима при читању, канархању и појању (Тур. Chil. с. 28 без навода броја метанисања, који одређује еклизијарх, а као виша инстанција фунгира настојатељ) и за закашњење на псалам и молитву пред ручак и вечеру (Euerg. Prol. c. 9 p. 625; Тур. Chil. c. 9; број метанисања одређује игуман). На већем броју места у типицима наведена је казна епитимије без ближег одређења.

3) Одлучење (ἀφορισμός) у облику искључења на одређено време од учествовања у богослужењима, нарочито у евхаристиском богослужењу с ускраћењем тајне св. евхаристије. Ова казна прописана је за следеће преступе:

a) неприступање тајни св. евхаристије у одређеном року (Студитски типик одређује да монах, који се у року од 40 дана не причести, подлежи казни једногодишњег искључења од учешћа у богослужењима);

b) međусобно оговарање, гнев и злостављање (Euerg. Prol. c. 21 p. 640; Тур. Chil. c. 23, а претходе као казне опомена и епитимија);

c) нарушавање поретка у раду — ἀργεία, ἀργολογία (Тур. mon. B. M. V. 'Ηλ. Βωμ. c. 37 p. 749/50, претходна казна опомена);

d) несавесно и неправилно руковање манастирским иметком (Euerg. Prol. c. 18 p. 638/9 = Тур. Chil. c. 20 с тим да кривац остаје под казном искључења док се не поправи).

Једина у манастирским типицима нормирана софронистичка казна је искључење из манастирске заједнице. Искључење из манастира као најтежи облик манастирске казне одређено је за ове преступе:

a) прекршај и иновација одредаба садржаних у манастирском типику (Тур. mon. B. M. V. 'Ελ. c. 21 p. 92);

b) неуредно похађање богослужења (Тур. Chil. c. 28; претходи трократна епитимија метанија);

c) повреда киновитског карактера манастирског живота (Тур. mon. B. M. V. 'Ηλ. Βωμ. c. 21 p. 741/2 примењује се без икакве претходне санкције на монахе, који су утврђени као зачетници овог преступа, πρωταίτιοι); овамо спада и преступ куповања у киновитском животу забрањених артикала (Тур. imp. Const. Monom. p. 159 без навода било какве претходне казне);

d) организовање недозвољених састанака и фракција конспираторног карактера са последицом постанка раздора и цепања у братству (Diatyp. s. Athan. Ath. p. 126/7 погађа не само иницијатора и организатора ових акција него и све учеснике, а овој казни не претходи никаква блажа казнена мера; ср. и аналогне одредбе у Diat. Mich. Attal. p. 32 и Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βωμ. c. 45 p. 758);

e) организовање факција у сврху цепања братства да би осујетили избор игумана (Typ. s. Athan. Ath. p. 108 διωκέσθω καὶ ἀποτεμνέσθω као прва и последња санкција);

f) повреда клаузуре (Hypotyp. s. Christod. c. 14 M. M. VI 68 после дво—трократне епитимије ксирофагије);

g) повреда обета послушности (Hypotyp. s. Christod. c. 14 MM. VI 68 игуман има право да кривца искључи [ἐκκοπτέτω ὁ καθηγούμενος τοῦ εὐαγοῦς ἀδελφότητος σώματος καὶ τῶν τῆς μονῆς δικαίων παντάπασι διωκέτω]; Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. capp. 11 p. 81 et 16 p. 89, после претходне казне трократне опомене; Euerg. Prol. c. 15 p. 636/7=Typ. Chil. c. 17 моментано искључење из манастира без икаквих претходних дисциплинарно-казнених мера);

h) неправилност у руковању манастирским добром (Typ. mon. Ἠλ. Βωμ. c. 34 p. 750 после претходне седмократне опомене);

i) крађа манастирских објеката (Prol. Euerg. c. 22 p. 641=Typ. Chil. c. 24 после претходне опомене).

Код излагања преступа ограничавам се на преступе против унутрашњег манастирског поретка и против сталешких дужности монаха, који су у овом периоду предмет автономног манастирског законодавства. Државно законодавство овог времена не залази више у ову интерну сферу, као што је то чинило у V и VI веку.

У типицима автономних манастира X—XII столећа нормирани су ови преступи:

1) Повреда текста и садржине манастирског типика, која се састоји у вршењу измена у типику додавањем, изостављањем и мењањем појединих одредаба његових, односно у стављању ван снаге истих одредаба (Typ. imp. Joh. Tzim. .. 149/50; Typ. imp. Const. Monom. p. 158 поред казне

за кривца садржи још и санкцију ништетности сваког таквог акта, а потпуно идентичну одредбу налазимо у Typ. mon s. Pantocr. p. 700; Typ. mon. B. M. V. Ηλ. Βωμ. capp. 36 p. 751 et 55 p. 765/6 без санкционе клаузуле);

2) Неуредност и немарност у вршењу верских дужности похађања богослужења и приступања тајни причешћа (Typ. mon. B. M. V. Ηλ. Βωμ. c. 21 p. 738 казне дво-трократна епитимија као прва блажа, сухојаденија као крајња и тежа казнена мера; Typ. Chil. c. 28 неоправдан изостанак са богослужења повлачи за собом казну метанија у три градације, а у случају реинциденције после овога примењује се најстрожија казна искључења из манастира [строжија квалификација овога преступа долази до израза у чињеници, да примени споменутих казни не претходи опомена]. Под казну неодређене врсте потпадају према capp. 5 et 7 Typ. Chil. и монаси, који се без игуманова знања не причешћују. Typ. Chil. c. 28 за грешке у читању и појању на богослужењима одређена је казна метанија);

3) Закашњавање у трапезу на псалам и молитву, те непристојно понашање при обедима (Typ. Chil. c 9=Euerg. Prol. c. 9 p. 624 sq. прописује казну метанија за закашњење, а непристојно понашање у трапези казну опомене, а у случају ренитенције казну нејedења или друго које дисциплинарно средство);

4) Повреда клаузуре (Hypotyp. Christod. c. 14 MM. VI 68 епитимија ксирофагије и ускраћење вина за време од 20 дана; Typ. s. Athan. Ath. pp. 106 et 114 те Typ. imp. Joh. Tzim. p. 146 без санкционе клаузуле);

5) Повреда обета сиромаштва (Typ. Athan. s. Ath. p. 113; Hypotyp. s. Athan. Ath. p. 140, Hypotyp. s. Christod. c. 22 MM. VI 75; Typ. mon. B.M.V. Ἠλ. Βωμ. c. 34 p. 750; Typ. mon. B. M. V. ἐν τῇ Ἀρείᾳ без санкционе клаузуле; Euerg. Prol. c. 22 p. 641=Typ. Chil. c. 24 са санкцијом епитимије без навода њене врсте; Diat. mon. B. M. V. τοῦ Μαχαιρᾶ MM. V 442/3);

6) Повреда обета послушности. У наслону на одредбе канонског законодавства Chalc. c. 4 и 23, Trull. 23 и 41, Nic. II 13 и 21 те прводругог цариградског 2, 3, 4 и 63 забрањују типици автономних манастира X—XII века својим монасима нарушавање авторитета манастирске власти и повреду

обета послушности стављајући у изглед најоштрије дисциплинарно-казнене мере за овај преступ (Typ. s. Athan. Ath. p. 108; Diatyp. s. Athan. Ath. p. 126/7; Typ. imp. Joh. Tzim. p. 143; Typ. mon. B. M. V. Ἠλ. Βορ. c. 45 p 758; Euerg. Prol. capp. 21 p. 640/1 et 42 p. 652/3; Diat. Mich. Attal. p. 32 et Typ. Chil. capp. 23 et 41 забрањују својим монасима сваку било директну било индиректну акцију против ауторитета власти и јединства манастирске заједнице; Typ. s. Athan. Ath., Diatyp. s. Athan. Ath. и Diat. Mich. Attal. одређују за преступнике најоштрију казну искључења из манастира; Hypotyp. s. Christod. c. 14 MM. VI 68 прописује за деликт τῆς παρακοῆς καὶ τῆς καταφρονήσεως искључење из манастира; Typ. mon. B. M. V. Ἐλ. c. 11 p. 81 одређује казну искључења за монахе, који су στασιώδεις καὶ ἀπειθεῖς πρὸς τὰ αὐτοῦ ἐπιτεταγμένα ὑμῖν [ср. одредбу op. cit. c. 16 p. 89 у смислу које игуман може сваког брата, који се покаже ἄτακτον τε καὶ στασιώδη καὶ πρὸς βλάβην τῆς μονῆς ὄντα, после трократне опомене ἀδιόρθωτον μένοντα ἐκδιώκειν τῆς αὐτῆς μονῆς]; Euerg. Prol. c. 15 p. 636/7= Typ. Chil. c. 17 квалификује као акт инсубординације и несавитљивост, непомирљивост и непопустљивост, која долази до израза у мимоилажењу игумана у тајни исповедања и самовољног одабирања другог исповедника — дакле изразити акт својевоље — па одређује да преступник мора одмах бити искључен из манастира.

Материјал, сачуван у споменутим типицима, не пружа довољну основу за стварање иоле тачног суда о дисциплинарном поступку, који је био у манастирима примењиван у дисциплинарним стварима против монаха. Извесно је само да је овај поступак био усмене природе, а веома је вероватно да је био аналоган коерцитивном поступку римских магистрата, који је црква још у раним временима реципирала[120]).

[120]) О утицају римског поступка на црквено-судски поступак ср. расправу A. Steinwenter, Der antike kirchliche Rachtsgang und seine Quellen. Sav. Ztschr. LIV kan. Abt. XXIII (1934) 1—116.

Примедба. Расправа С. Троицког о ктиторском праву у Византији и средњевековној Србији била је још необјављена, када је овај мој чланак предан за штампу те нисам био у могућности да исту расправу употребим.

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

4

ДРАГ. КОСТИЋ

Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона



БЕОГРАД 1936

Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона

Од

ДРАГ. КОСТИЋА

Подобаше срьбьсцѣи земли Савоу имѣти архиюрѣıа аки нѣкоую тварь царскоую, оукраси бо прѣстоль отьчьства си и оувезе трьплетенимь вѣн'цемь...

(СКАк. Споменик III, стр. 167).

I

1) У науци, и нашој и страној, примљено је као чињеница: да је Немања Симеон канонизован за свеца о првој годишњици смрти му, 13 фебруара 1201, у Хиландару, од Сабора светогорских отаца, а непосредно на основу мироточења његове раке, како то тврде његови и Савини биографи, светогорски калуђери Доментијан и Теодосије, први на преко педесет а други на близу сто година после смрти Симеонове.

Тако, у немачкој науци, каже проф. М. Мурко у Geschichte der älteren südslavischen Litteratur (г. 1908) на стр. 157: . . . des heiligen Symeon, der schon ein Jahr nach seinem Tode auf dem Athos kanonisiert worden war. Тако, у руској науци, каже Г. А. Ильинскій у Журналу Мин. просв. за новембар 1908, у чланку Значеніе Аѳона въ исторіи славянской письменности, на стр. 22: да је Сава у ћелији (Карејској) написао Службу свом оцу, када га је, о годишњици његове смрти, нарочити сабор атонских монаха канонисао. Тако, у нашој науци, каже В. Јагић г. 1867 у Хисторији књижевности народа хрватскога и српскога, на стр. 153: . . . у Хиландару, о годишњици смрти Немањине, по жељи скупљених отаца светогорских, написао је (Сава) „каноне и стихире и чудотворенија" оца својега, сада светим проглашенога Симеона. Тако исто, исте 1867 г., и Ст. Новаковић у Историји српске књижевности, на стр. 48: Сабор светогорски, пошто је видео славу и посвећење (Симеоново мироточењем) . . . благослови

Саву да напише каноне, стихире и чудеса своме оцу . . . (и ниже у ноти): а ово је било на дан када се навршила година после смрти Немање. Тако, и у овом веку, г. 1900, у књизи Свети Сава, преглед живота и рада, на стр. 80, А. Гавриловић: Кад се наврши година дана од смрти Симеонове, сазове Сава светогорске калуђере у Хиландар ради годишњег помена. Тада сабор светогорски, по реду хришћанске цркве, канонише Симеона т. ј. прогласи га за свеца и угодника божјега, благословивши Саву да напише нову службу новом светитељу. Тако, и даље, да не ређамо све, и у овој Савиној јубиларној години, у последњој свесци Братства XXVIII, у прилогу О књижевном делу св. Саве, на стр. 40, каже проф. П. Поповић: Још прве године по смрти Немањиној, на дан смрти његове, 13 фебруара 1201, одржата је у Хиландару свечана служба ктитору хиландарском, у присуству проте и свих светогорских отаца, и Немања је тада проглашен за свеца.

2) Опрезније од наведених, без виднога везивања за прву годишњицу од смрти Симеонове као датума његове канонизације, иако се држи казивања Доментијанова као и сви други што ће се наводити, каже Павле Шафарик у Geschichte der südslavischen Literatur, Bd. III, на стр. 114 само: Nach Domentijan, verfasste Sava, auf Befehl der Synode von Athos, den Kanon zu Ehren seines Vaters, des h. Symeon. Не казује ближе кад је Сава ту Службу могао писати, али се види по вези са типицима писаним у Хиландару, да је и она могла бити писана ту и о свецу канонисаном ту. Слично томе и Св. Вуловић у прегледу О књижевном раду св. Саве у Просветном Гласнику за г. 1895, на стр. 180, каже: 2) *Служба св. Симеону српском*, коју је написао по жељи и благослову „светог сабора пресвете Богородице светогорске", пошто је Симеон-Немања — за свеца био проглашен. Сасвим кратко и уопштено казује Ник. Дучић у Историји Српске православне цркве (Књижевни радови, књ. IX) на стр. 74: Зато га (Симеона) светогорски сабор призна и прогласи за свеца, а монаха Саву овласти да му напише службу. Исто тако и у најновијој Историји Православне српске цркве (г. 1921) каже проф. Рад. Грујић на стр. 15: Ради богоугодна живота Не-

мањина и великих заслуга за Православну Цркву и Народ Српски, убројала га је Црква наша међу прве светитеље своје.

3) Осећа се сумња у казивање Доментијаново да је светачка канонизација Симеонова извршена у Хиландару и онако брзо, у напомени проф. А. Соловјева у чланку Хиландарска повеља великога жупана Стефана (Првовенчанога) из године 1200—1202 (Прилози за књиж., јез., истор. и фолклор, књ. V, стр. 77). Упоредивши текст Житија Симеонова од Саве са Хиландарском повељом Стефановом с потврдом и краља Владислава, проф. Соловјев ту каже: „Обраћамо пажњу на то, да и Стефан Првовенчани (у нашој повељи 6 пута) и Владислав говоре о Немањи као о *светом* док Св. Сава нигде не пише тако [разуме се: у Житију] Мислимо да Св. Сава као духовно лице није смео да прогласи свога оца за светог, док није био канонизиран. Међутим светована лица већ дају му епитет светог одмах после његове смрти, служећи се стилом византијских повеља“. — Постојање сумње истиче се нарочито у вези с другом напоменом на стр. 79, по којој је Сава „у Студеници (г. 1206—?) почео да пише о животу свога оца“.

Међутим, без обзира на казивање тако позних сведока као што су Светогорци Доментијан и Теодосије, ја сам у неколико наврата до сада истицао, већ и према вероватном времену писања и Савине Службе св. Симеону и Стефанова Житија св. Симеона (оба списа после 1208 г. и то не на Светој Гори него у Рашкој), да и светачку канонизацију Симеонову треба помаћи после преноса његових моштију из Хиландара у Студеницу. Тако најпре, у предговору свом издању Стефанова списа Житије и жизан св. Симеона-Немање (Београд, 1923, издање „Времена“), на стр. 5: „Кад су по преносу Симеонових моштију из Хиландара у Студеницу г. 1208, Стефан и Сава, с благословом Светогорског синода, прогласили Симеона за свеца, они су братски поделили и посао око прослављања његова“. Тако и у том смислу, још и у Зборнику филолошких и лингвистичких студија у част А. Белићу (Б, 1921), на стр. 158 у чланку Да ли се сачувало што од Савине Службе и Похвале св. Симеону?; па и у прегледној таблици података о Сави, Доментијану и Теодосију, прило-

женој уз чланак Је ли Доментијан био ученик Савин и сапутник му по светим местима? у Гласнику Југ. проф. др. (св. за јули — авг. 1933, стр. 944); затим и у Гласу СКАк. CLXI (83) у чланку Ко је саставио Похвалу св. Симеону, сачувану у Доментијанову Животу св. Симеона, на стр. 181.

Напоменама овим био је управо главни циљ да истакну потребу, да се питање о светачкој канонизацији Симеоновој проучи и расветли боље, и мимо казивање Светогораца Доментијана и Теодосија. Како се досада нико други не прихвати тога посла, покушаћу у овој радњи да расветлим то питање колико се може и оправдам наведено друкчије датирање светачке канонизације Симеонове.

II

Изабраник Божји оспособљава се за свеца досмртним богоугодним животом земаљским („житијем") и посмртним чудесима, којима манифестује живот свој небески („жизан") [1]).

[1]) Разлика у значењу паралелака „житије" (храна; човеков живот на земљи, земаљски, „тлени") и „жизан" (живот небески, ангелски, „нетлени"; за човека богоугодника посмртни, манифестован чудесима) одржавана је неко време у књижевном старословенском језику и његовим рецензијама, у бугарској књижевности Симеонова доба, у нашој у самом почетку њеном у 13 веку (само у Стефана Првовенчанога Житију и жизни св. Симеона). Ова танана разлика у значењу удешена је према таквој разлици грчких синонима ὁ βίος (житије; живот) и ἡ ζωή (жизан; живот) а ту разлику приказује обиљем примера речник Ервина Пројшна у преради Валтера Бауера Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und den übrigen urchristlichen Literatur (Zweite Auflage, Giessen, 1925). Према томе, отпада као неоправдана, замерка проф. Л. Мирковића у чланку Уврштење деспота Стевана Лазаревића у ред светитеља, у Богословљу (св. 3 за г. 1927) на стр. 175, да „тумачење речи „житије" и „жизан" од Д. Костића [у Делу, св. за фебр. 1896, стр. 294 и д.], без узимања оригинала [наслова у грчким хагиографијама: βίος καὶ πολιτεία] у обзир, није тачно". А зашто су наши хагиографи волели да за други део у наслову својих списа место „подвига" и „чудеса" (као Теодосије) или „житељства" (као Цамблак) стављају „жизан" (Стефан, Доментијан, Константин и др.), и да ли су и колико су осећали да се и „подвизи" и „чудеса" садрже у „жизни", речи вероватно само књижевној (према: бојазан и др.) а несумњиво познијега постања од паралела јој „житија" и „живота", — друго је питање, још нерасправљено.

Прелаз из прве фазе светачког живота у другу, *смрт* („преставлење", „успење"), један је од важнијих момената у том двоструком, грешничком умрлошћу не прекинутом живљењу светачком. Необичност тога „успења", нарочито свега онога што га прати ван самога умираоца, видно истиче светаштво његово.

Стога ћемо прво, у најкраћем, прегледати: како о смрти Немање-Симеона причају четири његова биографа из 13 века: 1) *Сава* у уводној глави Студеничког типика, у биографији ктиторској Житију Симеонову (писаном око 1208 г.), као очевидац; 2) *Стефан Првовенчани* у хагиографији Житију и жизни св. Симеона (пис. од 1208 до 1216 г.), као савременик; 3) *Доментијан* у обе своје хагиографије Житије и жизан св. Саве (1253 г.) и Житије и жизан св. Симеона (1264 г.) на преко пола столећа по догађају; 4) *Теодосије* у хагиографији Житије и подвизи и чудеса св. Саве на скоро столеће по догађају. Поређењем њихових казивања видећемо: у коликој је мери који од њих сматрао Симеона за свеца, т.ј. упоредни проценат историчности и легендарости у њиховим казивањима.

1) *Сава*, очевидац и најприснији присутник, бележи ове моменте Симеонова умирања (Списи св. Саве, стр. 168/170)): а) опазио је (по изнурености болесника) ꙗко готовить се кь отхожденїю; б) моли га да последњи пут благослови наслѣдїе свое, и на благослов тај додаје аминь; в) Симеон тражи икону прѣсветую богородицоу... ꙗко да прѣд нѥю испоуштоу доухь свои; г) моли Саву да му навуче погребну расу, у којој ће лежати у гробу, да му по земљи простре рогозину (на њој је и иначе лежао на одру, као монах) и положи га на њу и стави му камен под главу (као правом великосхимнику); д) Сава истиче као *чудо* ту чињеницу што Симеон, ѥгоже боꙗхоу се и трепетахꙋ вьсе страноу тъ видимь бѣ ꙗко единь оть странныхь, ништь, расою обѥть, лежешть на земли на рогозинѣ и камы емоу подь главою, вьсѣми клањаемоу и оумиляюштоу се и просештоу оу вьсѣхь проштенїа и благословенїа; ђ) пошто Сава оста сам с једним иноком, о поноћи самртник вътиша (престаде да

дише дубоко, да се трза и намешта на тврду лежишту) и од тада није више проговорио ни речи са Савом (пао у занос самртни); е) о јутрењи, кад се у цркви, до које му је била ћелија, зачело пѣтіе црьковное, одједном му се лице (самртнички „земљосано") просвѣти (истеже и побледе као восак) и он вьздвигь (очи) на небо и *рече*: Хвалите Бога вь светыхь его, хвалите его и на утврьждени силы его! (почетне речи „хвалитног" псалма 150., који се увек пева на јутрењи[2]) те га је, чувши га у агонији, сам понављао); ж) Сави се (по очима самртнички укоченим у таваницу, на небо) учинило као да Симеон говори с неким изнад себе те га упита: Оче, кога видиш те говориш?, а он сврнувши поглед на њега рече му настављајући псалам: Хвалите его и на силахь его, хвалите его и по прѣмногомоу владичьстїю его! (други стих), и то рекавши, и одмахь доухь свои испоустивь оуспе о Го сподѣ; з) Сава павши на лице его плаче горко и благодари Богу што виде *такву кончину* његову; и) остали калуђери, Хиландарци, чувши да је Симеон умро, дођоше опет и разабравши од Саве како је издахнуо, диве се и славе га готово стихирски: О блажены Сїмеоне, сподобивы се таково видѣнїе видѣти вь коньць: владикоу (Христа) светаго благодѣть ти вьздаюшта!; ј) преносе тело Симеоново из ћелије и поста вљају срѣдѣ црькве ıакоже обычаи ѥсть; к) опевају га и тада пришли светогорски монаси, и других народности, прво Грци, потом Јермени, па Руси, па Бугари, најзад мы егово стадо сьвькоуплѥное; л) Сава га сахрањује у *нови* гроб („стари" је у Студеници), као што му је заповедио.

Да ли би неко, и данас, и без онолике побожности којом се одликовао Сава, овако стварно и истинито у сваком детаљу описао умирање љубљенога оца, потпуно прожета мишљу о царству небескоме? Ничега необјашњивога, легендарнога, чудеснога у причању монаха дванаестога века о смрти великосхимника, доскоро моћног владара! Једна скромна само а неизоставна напомена: „И заиста, брaћо и

[2]) По дра Л. Мирковића Православној Литургици (Ср. Карловци, 1920), другом, посебном делу, у одељку (11), о *јутрењу*, иза светилна читају певнице псалме 148: Хвалите Господа сь небесь... и 119: Воспойте Господеви пѣснь нову... и *150*: Хвалите Бога во светыхь его... (стр. 27).

оци, било је чудо видети онога кога се некад сви бојаху, како се свима клања..." (Списи св. Саве, стр. 169). Оно пак тумачење о виђењу владике (Христа) који, не само у фигури, прихвата душу преподобнога, дали су Сави хиландарски монаси кад им је, свакако још детаљније него у Житију, причао о смрти очевој одмах, још под потресним утиском великога момента. Њима он то тумачење и ставља у уста (стр. 170). А и оно је, и по времену, и по месту (у храму Богородичном, с иконама њеног Успења, где јој Христос сам прихвата душу), и по слушаоцима Савиним, тако природно разумљиво, да ни најмање не квари реалистичност описа Савина. Напротив, тачност се његова може сматрати чак толиком да, по њему, смемо закључивати како обичај давања самртне упаљене свеће у руку ономе што издише, није постојао у оно време, кад га ето Сава не спомиње поред толиких других детаља. Место самртне свеће, Симеон је, по тадашњем обичају (само монашком?), држао икону Богородичину, у вези с моментом и местом (у храму Богородичном), можда, баш икону њеног Успења.

И осам година по догађају, Сава у опису смрти очеве, заиста и чудесне, слика овога као човека, безмерно побожна и „богоносна" калуђера, али ипак још не и као свеца. Он даје веран опис, очевица и стварног доживљача, учесника.

2) *Стефан*, ни присутник, ни очевидац, али савременик и несумњиво први кога је ван Свете Горе Сава опширније писмено обавестио о смрти Симеоновој па му и доцније причао о њој при првом сусрету [3]) приликом преноса Симео-

---

[3]) Домишљање проф. А. Соловјева у чланку Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчанога) из године 1200—1202 у Прилозима за књиж., јез. и др., књ. V, на стр. 76: „И психолошки је највероватније да је на вест о смрти омиљеног му оца Стефан *похитао у Свету Гору*, чим су му државни послови дозволили, дакле исте године 1200, после пола године (или после године и по)" — заснива се на недовољно тачном разумевању текста (стр. 70): помышль вь себѣ: сподобить ме (т.ј. да ће ме сподобити) владика мои Іисусь Христось тоуижде (такође ту, у Хиландару) поклоникоу быти (некад, доцније)... и оу (крај) гроба... господина ми светога Симеона мнихь; (а дочеках одмах и) сподоблѥнь бихь быти емоу с нимь (са Симеоном) ктиторь и слоужитель Стефан ту казује

нова тела у Студеницу; будући у исто време и књижевник који воли легенду и њен књишки шаблон, потребан му као писцу хагиографије — не прича по извештају Савину него уноси нове и друкчије детаље, из легенде како се развила у Рашкој према замету у Хиландару, по оном тумачењу хиландарских монаха о Симеонову виђењу Христа.

Тако, у Стефана (стр. 40/41 у Житију и жизни св. Симеона-Њемање, у издању „Времена", 1923) нема Савиних детаља: (б) о последњем благослову наследника, што би баш смели ту очекивати; ни (г) о облачењу погребне расе; ни (ђ) да је Сава отпратио остале хиландарске монахе на спавање а сам остао само с једним иноком поред оца у агонији; ни (ж) Савино неодређено питање: Оче, кога видиш те му говориш?; ни (з) Савино падање преко покојника; ни (к) опевање Симеона редом по народностима, чиме се Сава с разлогом дичи. Место тога Стефан у (в), уз молбу Симеонову Сави да му принесе икону Богородичину, домеће и речи његове: „Ево, претстоји Христос невиђено и зове ме!", те би се подразумевало даље: „да му предам у руке дух свој", али Стефан и то преноси на Богородицу, за коју опрезнији Сава каже само да ће *пред њом* (њеном иконом) испустити дух свој и успети о Господѣ; даље, насупрот Савином (ђ) истицању усамљености Симеонове при умирању, по Стефану, он баш тражи да му се доведу прота и сва братија светогорска, „да виде исход мој", и додаје: „Јер већ се приближују слуге Господа Бога мојега и војници крепки, и глас

само своју, „у себи" скривену жељу, „помисао": да се не само поклони гробу очеву у Хиландару па да се врати, него да такође, као и Сава, буде ту монах крај гроба очева; а не казује да му је та жеља извршена као што је извршена указана му част да уз оца и с њим заједно буде ктитор. Зато је за прву жељу и употребио футурални презент (сподобить) а за извршену част претерит (сподоблѥнь бихь). И какав би он то заветник и био, да га је Христос заиста сподобио да изврши помисао, а он је извршио само у пола: дошао у Хиландар, поклонио се гробу и — вратио се, не поставши и мних у гроба очева? Да се и не питамо даље (на пр. зашто о том доласку Стефанову не говоре ни Сава ни Стефан?, јасно је да великом жупану Рашке, с грабљивим Угрима на северу и са завидљивим кнезом Вуканом на западу, нису могли државни послови никад дозволити да се одмиче тако далеко од земље, нити се он одмицао.

њихов и песме њихове слушају уши моје“; затим, у вези с тим сви ти многобројни присутници око самртника плачу и моле га да их не остави „сирочиће“ а Сава још и да га поведе под вечне кровове, јер не може трпети разлучење од њега; даље још, сви наричу а Симеон им каже: „Што сте објети печаљу? Начните надгробна пјенија!“; најзад још: Изненада би шум, и као да се подиже место на коме беху, и чуј! песма ангела невиђених: „Слава ва вишњих Богу а на земљи мир, ва чловецех благовољеније!“ А триблажени Симеон појаше с њима, што су сви видели И тако предаде дух свој у руке Господње славно. На крају, сасвим кратко: сахрана и разлазак.

Јасно је да је Стефан, пишући не обичну биографију оца, владара и калуђера, него хагиографију свеца Симеона, морао и опис његове смрти прилагођавати дотичном шаблону хагиографском. Упут коме ће, дао му је већ и Сава наводом последњег свог говора оцу: „Оче, кога видиш те му говориш?“ а нарочито тумачењем Хиландараца да је он то говорио с Христом, који му је наравно *претстојао невиђено* и звао га да му *преда дух свој у руке* (Стеф., стр. 40). А Христос се као непосредни прималац душе јавља најпре и највидније при успењу св. Богородице. Ту он лично *претстоји* самртници, *окружен слугама и крепким војницима својим*, архангелима и ангелима који *појањем* славе тај моменат; ту самртница *говори с њим* и он непосредно *прихвата душу њену* и држи је у наручју као одојче што се тленом смрћу родило, оживело у нетленој жизни вечитој. Све је то насликано на иконама Успења св. Богородице, онако како се спомиње у служби тога празника, у стихирама и пролозима минејским.

Загледамо ли у минеје и прологе најближе времену Стефанову, најстарије што их је сачувала београдска Народна библиотека и после ратних губитака, наћи ћемо, поред момената истакнутих у опису икона, и друге у којима се Стефанов опис Симеонове смрти и сахране слаже с причом о Успењу св. Богородице а у исто време разликује од описа Савина. Тако се у пергаментским минејима под бр. 12 (бугарске рецензије 13/14 в.) и под бр. 67 (српске рец. 14 в.)

налазе и стихови: Зрѫше въ истинѫ аггелскаа воиньства прѣставлениа твоего (л. 215 α у бр. 12); затим: Твоимъ исходнымъ пѣниемь и надгробнымъ въздоухь оубо освети се (л. 98 β у бр. 67), и др. У пролозима српске рецензије, потеклим с једног основног извода, у прологу под бр. 27 (пергам., с почетка 14 в), па у оном под бр. 458 (хартија, с краја 14 в., с двокраком сиреном у водном знаку), као и под бр. 686 (хартија, г. 1560), налазимо (у наводима из бр. 458): а) плач Јерусалимљанака које Богородицу на одру не обсиротити се молıахоу (л. 233 β); б) бысть вьнезаапоу громь ноужд'наго шоума и множьство настоıанїи облакомь (л. 234 α), којима су апостоли — по жељи Богородице — нанесени са разних страна света, да *виде исход њен*; в) по доласку Христа у пратњи архангела и ангела Богородица вь роуцѣ своıего сына и Бога доухь испоусти; и вь сихь начиньıають исходнаа пѣнїа Петрь... Тогда же, тогда и аггели поюште слышими бѣхоу и гласы прѣмир'ныихь чиновь въздоух испльнıаахоу (л. 234 α/β), и др.

У великом минеју руском, који је у 18 веку уредио св. Димитрије Ростовски, све је то још много опширније и са много више детаља: и о наредби Богородичној односно погреба, о разговору њеном са Спаситељем, о тексту ангелског пјенија, који не одговара ни Савину наводу Симеонова *говора* (Хвалите Бога ва светих јего...), ни Стефанову наводу ангелске песме коју је и Симеон *певао* с њима (Слава ва вишњих Богу...). Али и овај навод Стефанов песме коју су, знамо, певали ангели кад је Богородица родила Христа, може нам такође показивати да је Стефан при опису Симеонове смрти мислио на Богородицу, на њено успење, те је ангелима ставио у уста песму Богородичину, Божићну, али значаја општијега него она што се наводи по минеју руском, упућена лично Богородици (Радуј се, благословена међу женама!..). Она прва, што ју је употребио Стефан, заиста сасвим одговара и „успењу" Симеонову.

Не знамо да ли је Стефан прилагођујући опис Симеонова исхода хагиографском шаблону светачког успења, имао на уму непосредно Успење св Богородице, приказано и иконама и фрескама којих је у Студеници, храму Успења св. Бого-

родице, било у обиљу, или успење кога другог ранијега свеца, прилагођено већ тако ближе Симеоновом исходу. Нов детаљ, за који бисмо могли рећи да га је сам Стефан унео, јесте молба Савина да и он умре уз Симеона. А најочитији знак заборавности онога што преудешава ствари јесте двојако казивање о истоме, јер на стр. 40 каже, по њему, Симеон да му Христос претстоји и зове га себи, а затим тражи икону Богородичну, да би *њој* предао дух свој у руке, док на стр. 41 поправља се и каже да је Симеон дух свој предао у руке Господње.

У причању Стефанову имали бисмо свакако легенду о смрти Симеоновој, сачувану у форми у коју се развила у Рашкој до године 1216.

3) Светогорац *Доментијан* нити је био савременик смрти Симеоновој, пошто се на десет година после ње тек можда родио [4]), нити се користио причањем Савиним, ни усменим, ни писаним у уводној глави Студеничком типику, који у Хиландару није био ни познат.

а) Пишући хагиографију св. Саве, завршену 1253 године у Хиландару, он се није користио ни причањем Стефановим, него је о смрти Симеоновој писао по легенди што се током пола столећа стварала у Хиландару и на Светој Гори. Надовезујући своју причу на панегирички текст несумњиво своје раније Похвале Св. Симеону и св. Сави [5]), он каже (овде скраћено) на стр. 173/175: Од двојице преподобних (Симеону и Сави) доспе једноме (Симеону) да Господу плати дуг (умре); ујутру, Сава, пошто је сву ноћ пробдео поред самртника, оставивь ѥдинаго брата слоужешта прѣподобномоу, иде вь црьковь, вь сьборь братиѩмь на пѣтиѥ оутрьнѩаго богословиѩ. маль же чась приѥмь и позвань бысть прѣподобнымь и пришьдь обрѣте и (Симеона) готовешта се кь званию небеснаго отьца. и сьньмь и сь одра . . . положи ѥго на рогозьници . . . и сьнесе и вь папратоу црьковьноую. и малоу часоу оутишию бывьшоу, вьзбьноувь ѩко оть сьна

---

[4]) Гласник Југ. проф. др., књ. XIII, св. 10—12, на упоредној таблици биограф. података о Сави, Доментијану и Теодосију, стр. 944.

[5]) СКАк. Глас CLXI, стр. 146.

благослови Савоу и вьсь сьборь чрьньць, чедь своихь (хиландарских монаха). и вьнезаапоу бысть шоумь сь небесь нѣкакь недомыслимь намь вь пльти соуштиимь... и повелѣниюмь отьца небесьнааго приспѣ доухь светыи сь силами небесьныими поюште пѣснь: „Хвалите Господа сь небесь, хвалите и вь вышьниихь юго; хвалите и вьси аньгели юго, хвалите и вси силы юго!" светыи же прѣподобьныи отьць отпѣваше имь... понуждаю братию свою, сьборь светыи, славити сь нимь отьца и сына и светаго доуха. и немльчьноую пѣснь приюмь оть зачела псальма даже до коньчины рекь вьсклицаниюмь: „Вьсакою дыханию да хвалить Господа!" и роуцѣ свои вьздѣ кь вышьнюмоу, и сь аньгели на земли небесьноую пѣснь поюь и тако прѣстави се о нась и доухь свои прѣдасть Господеви. Христось доушоу юго приюмь вьведе вь покои небесьныи... и тако (Сава с братијом хиландарском) пѣсни вьсылааше о покои светааго и положены быше мошти юго вь црькви Богородице хиландарскыю. Светыи же заповѣда кирь Савѣ мошти юго прѣнести вь землю отьчьства...

У овом опису Доментијанову који се слаже са Савиним у том што: а) спомиње око Симеона самртника само братију и чеда његова, „сабор" само монаха хиландарских, а не сабор светогорских отаца и проту, као Стефан (разликује се ипак од Саве у том што вели за њега да се баш пред саму смрт Симеонову Сава уклонио у цркву, на јутрење, а уз самртника остао један монах хиландарски); б) каже такође да је Симеон издахнуо о јутрењи, и в) наводи текст ангелске песме из псалма 150 (само цео, не тек две прве строфе) — имали бисмо сачуване трагове причању очевидаца и савременика, монаха хиландарских, али већ прилагођено, као и Стефаново, шаблону светачких успења, нарочито Богородичина, на основи њихова тумачења да је Симеон умирући видео Христа. Уз Христа су наравно дошли и ангели са шумом (њихових крила), па и појање њихово (по Сави, само калуђера) те и Симеоново отпевање (по Сави, само говорење) целога псалма до коньчины (не само две прве строфе) а сь вьсклицаниюмь последњег стиха, па и нуђење братије да певају такође, још при том и роуцѣ свои вьздѣ (не само очи), и — што чини

највећу разлику, у корист хиландарских монаха — умире пред целим *сабором* чеда својих, хиландарских монаха, чиме се наравно даје причању њихову вредност сведочанства очевидаца а не тек прво извештених савременика и присутника погребу.

Све су то елементи основне легенде хиландарске, који су послужили Доментијану за причање у Житију св. Саве г. 1253, а могли су, по саопштењу кога монаха хиландарског, као „очевица", послужити и Стефану, као материјал погоднији од реалистичке приче Савине смеру његова хагиографског списа. Стефан је у прилагођивању хагиографском шаблону отишао и даље од Доментијана па је на пр. уза шум и песму ангелску додао и дизање места, а место скромног сабора хиландарских чрнаца довео цео сабор светогорских отаца с протом на челу (слично сабору апостола с Петром на челу при успењу Богородичином). Причајући у Житију св. Саве о смрти Симеоновој више као узгред, због Саве, Доментијан као да хиландарску легенду није сам ни допуњавао, само је стилским украсима и шаблонским фразама ширио причање. При том преудешавању и њему су се омакле неке несугласице. Тако на пр. на стр. 173 каже да се Симеон спремао умрети по званию небесьнааго отьца (по Стефану, Христа), по чијој заповести (стр. 174) приспѣ доухь светыи сь силами небесьными, па (на истој страни ниже) како Христось приѥмь доушоу ѥго уведе га у покој. Богородицу не спомиње као пријемницу.

б) Кад му је после десет година (1264), по нароку краља Уроша, требало писати и Житије св. Симеона, књигољубиви Доментијан је по обичају свом и других књижевника и онога времена, прикупио на радни пулт свој у Преображенском ступу (кули) у Хиландару, сву ранију *књижевну* грађу о истом свецу, разне списе *књижевне*, своје и туђе, и то: 1) своје Житије св. Саве, Службу св. Симеону и св. Сави, Похвалу истој обојици, Службу св. Сави и Похвалу истоме; 2) Стефана Првовенчанога Житије св. Симеона; 3) Савину Похвалу Симеону [6]) па можда и Службу истоме свецу. Препис Сте-

[6]) СКАк. Глас CLXI: Ко је саставио Похвалу св. Симеону, сачувену у Доментијанову Животу св. Саве.

фанова Житија св. Симеона можда му је и послат из Рашке[7]) уз нарок да га, онако неуобличено довољно (почето као хагиографски спис па окренуто у мемоарски, завршено већ похвалски па опет настављано) па и обимом доста неугледно, preради, да и већом књижевном украшеношћу и раширеношћу може достојно пристати уз раније му дело, Житије св. Саве.

Типицима, ни Хиландарским, још мање Студеничким, ни Карејским, као ни повељама хиландарским, ни Немањином ни Стефановом, није осећао потребе да се користи, јер није ни мислио да пише типик или повељу него дело књижевно, биографију и то ону више врсте, хагиографију. Зато му је можда и промакло пажњи реалистичко причање Савино, сачувано само у Студеничком типику. А што се у његову опису Симеонове смрти и у Житију св. Симеона налази у појединостима неким слагање са Савиним описом а мимо Стефанов, то се има приписати слагању основних му извора: непреудешаваном сећању очевица Саве и хагиографски већ шаблонисаном сећању савременика, хиландарских монаха, првих тумача и стваралаца легенде о смрти Симеоновој.

Опис те смрти у Доментијанову Житију св. Симеона (стр. 75/79) просто је скрпљен од ранијега његова описа у Житију св. Саве (стр. 173/175) и Стефанова (ст. 40/41), с домецима и новим, прилагођеним опису Стефанову те с појачаном још чудесношћу и легендарношћу, по укусу наручиоца. На текст, унесен у оба Житија Доментијанова из његове Похвале св. Симеону и св. Сави, односно у Житије св. Симеона из Житија св. Саве, с прелазом како, као и раније, доспѣ ѥдиномоу (Симеону) дльжноѥ Господеви вьздати (стр. 75), надовезује се уметак из Стефана (стр. 40) како начеть болѣти прѣподобьныи и призва Саву и рече му да ће умрети, јер му Христос претстоји (изостало: невиђено), па га моли да му принесе икону Богородице, да прѣдамь вь роуцѣ ѥѥ доухь мои; затим да му призове (стр. 76) протоу и вьсоу братию, да му виде исход и (додато:) да благословимь дроугь дроуга, јер већ чује песме небеских војника; па кад му је

[7]) Једини препис целог Житија сачуван је у париском перг. рукопису XIII в., који је раније био у Хиландару.

икона принесена и сакупили се сви — ту престаје уметак из Стефана и наставља се по Житију св. Саве — тада баш приспѣ врѣме оутрьниимь пѣснемь; Сава сву ноћ бдео па, оставив једног брата уз самртника, оде у цркву на јутрење, убрзо дозван од Симеона виде како се он готови позванню небесьнааго отьца, спусти га с одра на рогозину и пренесе у папрату црквену. Ту сад, у вези с уметком из Стефана о присутницима смрти Симеоновој, већи дометак, по коме су то били (стр. 77) вьси светии и свештении прѣподобьнии и праведьнии малии и велиции жителю светыю сию поустыню Светыю Горы, рекьше вьтораго раꙗ. Сви плачу, диве се Симеону, највише Сава топлыими сльзами вьпиꙗше (читава мала похвала која завршује дометком новим): „И вижду (каже Сава) бесчисльныю силы небесьныю окрьсть тебѣ обьстоюште и виждоу боголѣпию твою сь ними“ — па се наставља апострофом из Стефана (стр 41): „Виждоу те селению оть нась творешта кь Христоу“ и др. и молбом Савином да се заузме за спас чеда својих (изостала је жеља Савина да и он умре с оцем). И цео сабор (остало ипак: чедь прѣподобьнаго, као да се тиче само Хиландараца) моли Симеона да их помене вь блаженыи покои твои, а Симеон, као пробудив се из сна, нуди их да почну надьгробнаꙗ пѣниꙗ. Одатле (стр. 78) опет све по Житију св. Саве (стр. 173/174): шоумь сь небесе недомыслимь намь вь пльти соуштемь и приспѣ доухь светыи сь силами небесьныими, па даље са допуњеним завршетком како Симеон доухь свои прѣдасть вь роуцѣ Господеви и прѣчистѣи матери юго (стр. 79), и ту још један дометак из Стефана (стр. 41) како Симеон, мртав већ, нѣкакь образь имѣю на себѣ неизреченъ. Тако је ето Доментијан у Житију св. Симеона допунно и раширио и украсио основну легенду хиландарску из свог Житија св. Саве легендом рашком и Стефановом, увећавши је још и Савиним виђењем небесьныхь силь окрьсть Симеона и предавањем душе Симеонове не само Христу него и Богородици.

4) *Теодосије*, монах хиландарски, међу књижевницима нашим 13 века највише и уметник, приповедач, који се за украшавање свог причања обилато служио и поетским саставима у стиховима, и књижевним (византиским) и народ-

ним [8]), а поред Доментијанова *казивања* користио се и списима његовим и својим ранијим (похвалама) па и Житијем Саве Освећенога, његовим уколико је учествовао у преводу тога списа [9]), кад је на близу стотину година после смрти Симеонове писао Житије св. Саве — послужио се за опис успења Симеонова легендом хиландарском како ју је углавном дао Доментијан у свом Житију св. Саве а не оном комбинованом у Житију св. Симеона. То би значило да се, овде, није служио Житијем св. Симеона ни од Доментијана ни од Стефана. Међутим, чини се, да јесте описом Савиним у уводној глави Студеничком типику, а овај је могао читати само ту, у манастиру Студеници [10]). У његову причању, да нагласимо одмах најглавније — не спомињу се као присутни исходу Симеонову прота и сабор светогорских отаца него само братија хиландарска.

Ево како он приповеда (стр. 55/59): После краћег и врло речитог (његовог?) похвалског текста Симеону (стр. 55) надовезује како наста врѣме ошаствїа его, ıако прѣити на бесконьчноую и блаженоую жизнь (фраза употребљена и у Доментијанову Житију св. Саве, 173), те одмах призва Саву и рече му: „Приближи се врѣме позванїа моего“ (56). Сава, павши му око врата, у сузама га моли да кад оде Христу, моли се за њега и вьсѣхь нась чедь твоихь о Господи и по пльти рожденныхь ти, као и за землю нашоу и црьковь. Симеон плаче такође, стављa руке на сина, благосиља га и послѣднѥє цѣлованїе даеть емоу, и еже о срьбскыихь црькваxь ненаконьчанна многаа сьврьшити емоу заповѣдавь, а за мошти наређује да му их егда Богь по врѣмени благоволить, пренесе у Студеницу; (57) затим Симеон призва сьборь чрьньчьскыи, братїю и о Господи чеда, и сваког благосиља и љуби па их отпушта све у ћелије, заповѣдавь никому же кь

---

[8]) Српски књижевни гласник, бр. 3 у г. 1935 (Најстарије песме о Светом Сави).

[9]) С. П. Розановъ: Источники, время составленія и личность составителя Θеодосіевской редакціи Житія Саввы сербскаго, стр. 156.

[10]) Позната два преписа Студеничког типика нађена су у Студеници (Списи св. Саве, Предговор, стр. XII/XIV).

нѥмоу до оутрѣи приходити; и одмах, иако у последњој старости, изненада као младић од одра уста као да очекиваше долазак нѣкыихь благородьныихь и любимыхь или светлыихь и высокыихь оть цара прїити, веселе душе и светлим ангелским образом украсив се, и рече: „Слава Богоу о вьсѣхь!“ а затим, ѥако чловѣкь, огнѥмь сьмрьти ѥстьстьвныѥ обьеть бывь, докле Сава за всоу ношть вьсь псалтырь надь нимь изглагола; затим дьноу же освитаюштоу Сава Симеона вь црьковныи притворь вьносить, и бѣше позорь оумилѥнь краинаго смѣренїа видѣти: иже иногда высокь бывь и на златыихь и мекькыихь вьзлѣгае ѥако ѥдинь оть послѣдныихь и ништїихь на единои рогозинѣ лежаше послѣднѥаа дихае (слично Сава, стр. 169); братији која плаче около Симеон (стр. 58) вьздвиг роукоу помаваеть оутишїю быти, и тада весело зре кь прѣсветомоу образоу Христовоу и кь прѣчистѣи его матери (две иконе, или једна заједничка?) и ѥако сь нѣкыими дроугыми пое видѣаше се, разумѣти же никомоуже можаше се, вь коньць же псалма (150) достигь ѥасно сего глаголеть: „Вьсако дыханїе да хвалить Господа!“ и тако разумно вьсѣмь бысть ѥако сь аггелы аггелскоую пѣснь поѥаше; и на образь Христовь свѣтло зреи ѥако вь роуцѣ его доушу прѣдлагае ѥавлѥаше се и се! ѥако нѣкыихь доброволныихь аромать вьздоухь испльнѥаеть се, те се сви диве, и тако сладцѣ о Господи оуспѣ светыи старьць, прѣдавь доушоу свою Христоу; Сава пада на лице отьца и вмѣсто топлыхь водь вроуштими сльзами сиѥ омывь, тако и руке (слично Сави, на стр. 170); најзад сахрана у мраморни гроб у Хиландару.

Теодосије се, како видимо, служио, са сећањем и на Савин опис, углавном легендом хиландарском, коју је (да ли у даљем развоју њеном у току једног столећа, или сам?) допунио и новим неким подацима: о Симеонову младићком устајању с одра и чекању посланика Божјих (Христа? ангела, с којима *као* да певаше), о читању Савину над њим целога псалтира (тиме је „објаснио“ и то што је Симеон са стиховима из последњег псалма 150-ог, и издахнуо?), о чудним добровоним ароматима (наместо шума и дизања места). У приповедању Теодосијеву осећа се нека тежња реалистич-

ком приказивању, у оном уплетању свезе иако на местима изразитије легендарности.

Поређењем свих ових описа смрти Симеонове излази да би се по веродостојности могли поређати овако: 1) Савин, 2) Теодосијев (легенда хиландарска с краја 13 в.), 3) Доментијанов у Житију св. Саве (легенда хиландарска у половини 13 в.), 4) Стефанов (легенда рашка, више прилагођена хагиографском шаблону Успења Богородичина), 5) Доментијанов у Житију св. Симеона (збрка обеју легенда).

III

Чудо којим се Симеон најјасније приказао као светац, те у непосредној вези с њим и проглашен за свеца, јесте точење благоуханога мира из моштију његових. Прегледајући казивања његових биографа о том чуду згодно нам је поћи редом обрнутим од онога по веродостојности. Лакше ће нам бити ширу познију легенду сужавати на основну, ближу догађају.

А. 1) Тако, *Доментијан* у Житију св. Симеона не слаже се у свему са Стефаном чије дело овде прерађује, што би значило да се служи уопште хиландарском легендом, која му је била главним извором и за причање о смрти Симеоновој, у Житију св. Саве и јединим. Миротичењу, као најглавнијем чуду Симеонову, Доментијан поклања највише пажње; највише прича о њему, о сва *три* јављања његова: први пут у Хиландару (1201), други пут у Студеници (1209) и трећи пут у Студеници (1217/1219). Причањем о њима испуњена је последња четвртина његова Житија св. Симеона, од стр. 85 до 116.

После приче о смрти и сахрани и о наредби Симеононовој Сави да му мошти пренесе у отачаство (стр. 80), преко приче о јављању Симеонову Сави у сну и прорицању да ће путовати по свету и вратити се са Истока (80/81, односно у Жит. св. Саве 176/177), па о молби Савиној Богу да пошље прѣсветыи доухь свои и обнови исьхьшеѥ кости Симеонове (85 одн. 185) — почиње права прича на стр. 85, пренесена као готово и сав остали текст из ранијега Доментијанова

Жит. св. Саве (186): а) приспѣ дьнь оуспениꙗ св. Симеона (13 фебруара 1201) и Сава, предвиђајући шта ће бити, призва прота и вьсе светогорьце: б) на навечериѥ праздьника Сава украси цркву и гроб Симеонов, који ће се прославити мироточењем, како му је то Сава прорекао још при доласку његову на Свету Гору, упоређујући га са св. Димитријем (86 одн. 186); в) по сврше ом вечерьем богословљу Сава даје кључеве од цркве проти, да је закључа и не пусти у њу никога од хиландарске братије па ни њега самога, докле не хтедне да га позове: г) Сава се с братијом пење на пирг вь црьковь светога Иоана (само у Ж. св. Сим. 86, ту накнадно додано?), и ту се сву ноћ моле творе паметь Симеону; д) кад дође врѣме агрипнии прота сь всѣми братиꙗми поче службу (87 одн. 187) и приспѣ доухь светыи... и потекоше источници влазѣ непричьтни... миро благооуханоѥ испльни гробь и црковь вьсоу обагри благодѣтию; они гробу најбижи јаве протоу Доментию, те и он и сви вьскликноуше: „Кириѥ ѥлеисонь!“; ђ) а миро не тькмо гробь испльни (88 одн. 188) и црьковь нь и землю и варь и камениѥ идѣже бѣ светыи написань на стльпѣ (у Ж. св. Саве, боље: на стѣнѣ)... оть ногоу образа прѣподобьнаго написанааго на стѣнѣ; е) и оть стльпа великаго (само у Ж. св. Сим., додано) призван би Сава, он целива и сузама умива гроб, мироше братију своју, не зна како да захвали Богу творештомоу таковаꙗ вь посѣдьнꙗ лѣта вь родѣ нашемь (89 одн. 189); ж) болни и нечистыѥ доухы имоуште лече се и сви славе свеца; з) вьси отьци Светыѥ Гори написаше Симеона вь редь светыихь великыихь и прѣподобьныихь отьць, паче и чоудотворьць, и по свршеној литургији сьтворише прздьнство светомоу Симеоноу, новому мироточьцоу, и приложише ѥго кь светому Симеону Богоприѥмцоу, ꙗко праздьновати има вь ѥдинь дьнь (3 фебруара) обьште праздьнство; и) и благословише Савоу написати ѥмоу канони и стихере и чюдотворениꙗ его, онь написавь и пакы благослови нас оученикы своѥ тѣмжде благословениѥмь (89 одн. 190); ј) Сава Светогорцима сьтвори тридьневноѥ трьжьство у Хиландару, по опроштају од њих остаје сам са свецем; писац га узноси похвалским текстом (до стр. 91 одн. 191).

По Доментијану у оба списа његова, прва светачка служба Симеону одржана је у Хиландару г. 1202 фебр. 3 (одн. у Студеници, по преносу) а према тексту који је спремио Сава уневши нове стихире новом свецу у готову Службу св. Симеону Богопримцу; онако као што је и прва Служба св. Сави за 14 јануар (СКАк. Споменик III, стр. 168/175) помешана с ранијем Службом Синајским оцима, којима је био *приложен* док није добио засебну службу, или онако као што је почетком 14 века у Службу апостолима Петру и Павлу (29 јуна) унесена првобитна Служба пустиножитељу Петру Коришком док није добио засебну, написану од Теодосија Светогорца (за 18 јуни?) [11]).

Слагање Доментијанова текста у Ж. св. Сим. са текстом у Ж. св. С., односно дословно преношење другога у први спис с неким само допунама, престаје на стр. 191 после заједничког још завршног похвалског текста о Сави. У Ж. св. Сим. има затим један већи дометак о догађају, о коме Доментијан десет година раније, пишући Ж. св. Саве (не Симеона!), или није налазио за потребно водити рачуна као мање важном, или није о њему био обавештен као тада још не унесеном у легенду хиландарску. Треће тумачење давала би само претпоставка: да је дометак тај Доментијан у Ж. св. Симеона унео сасвим самостално.

Дометак се тај тиче писменог обавештења Савина Стефану о мироточењу и слања стакленице мира. У. Ж. св. Сим. прича он о томе од стр. 91 до 93 овако: к) Сава пише (одмах 1201?) Стефану, стилизацијом Доментијановом, како Бог оца им Симеона прослави и здѣ вь Светѣи Горѣ, јер кад су се (стр. 92) на память оуспѣниꙗ ѥго скупили прота и сви Светогорци, пред свима миро благооуханоѥ излиꙗ светаа рака ѥго и вьсоу Светоу Гороу чудесы оудиви, па, с договором свих (значи: још 1201 г.), вьдаѥмь ти стьклѣницоу мира, и она оть нась на благословениѥ боуди тебѣ и чедомь твоимь и вьсѣмь болꙗромь: л) кад је (стр. 93) посланство Саве и вьсего сьбора светыхь оть Светыѥ Горы стигло у Рашку, Стефан устаје с престола, клања се, чита писаниѥ и

[11]) Богословље, год. IX св. 4 (1934), чланак: Кад је Теодосије писао Живот и Службу св. Петра Коришкога?

диви се, и миромь оумасти се самь и вьса чеда своıа и вьсь сьборь болıарь своıего владичьства; љ) и потом (одмах г. 1201?) вьписа кирь Савѣ врло дугачко писмо (од стр. 93 до 99) Доментијанове стилизације и композиције, јер, док је раније у Ж. св. Саве од Стефанова писма (стр. 43) употребио само главни део (понеси мошти очеве и дођи сам) па завршио текстом своје Похвале св. Симеону и св. Сави (стр 192/194), овде је употребио цело писмо Стефаново (стр. 42/43), парафразирајући редом одломак по одломак (93/94, 96, 97, 98, 99) а још раширио и умецима из Старог завета (о вражди између браће почев од Каина и Авеља, 94/96) и из песме неке о глади (98) и др. — тако да се јасно види да њему није ни стало да писмо Стефаново употреби као документ за потврду свом причању него као објекат згодан за његова књижевна и научна вежбања; м) Сава послуша Стефанову молбу, скута мошти Симеонове и поведе изредне чрнце светогорске на похвалу свецу, и пође пославши му о том писмо, које Доментијан мало само проширује као и остали текст Стефанов (43/44, овде 99/100, са понављањем приповедног текста о поласку Савину и вођењу Светогораца на стр. 100, те се чини да је оно раније накнадни уметак, Доментијанов?), док се у Ж. св. Саве није ту послужио Стефановим текстом ништа, већ после похвалног текста обојици светаца прелази одмах на долазак Савин у отачаство (стр. 94); н) Сава стиже на границу отачаства где га очекује Стефан с архијерејем и клиром, ту одрже тржаство и обнођну службу, затим га носе у Студеницу (по Стефану 44, овде 102/103, у Ж. св. С. 194/195).

По Доментијану би, дакле, Симеон био проточио миро у Хиландару 13 фебруара 1201 и тада био канонисан за свеца од Сабора светогорских отаца, а мошти му биле пренесене у Студеницу почетком 1202 (фебруара 19, како утврђује дан Сава, стр. 173). Непосредно везивање канонисања, слања стакленице мира Стефану и преношења Симеонова у Студеницу, настало је код Доментијана вероватно стога што се ту повео за Стефаном, који одмах после смрти Симеонове (41) наводи своје писмо Сави с позивом да пренесе мошти очеве (42/43), одговор Савин о поласку (43) и долазак и дочек (44), низ догађаја који је у ствари захватио осам година.

2) *Теодосије*, препричавајући од стр. 70 до 75 слободно и с другим редом детаља (а, б, в, д, е, ж, ђ, з, и, ј) хиландарску легенду о првом мироточењу Симеонову у Хиландару, како ју је забележио и Доментијан у Ж. св. Саве (186/190), допуњује нечим из Доментијанова Ж. св. Сим. (г, одлазак Савин на пирг, само без имена „вь црьковь св. Иоана", што би могло значити да се ни ту није послужио Доментијановим Ж. св. Сим. него заједничким изворм њиховим, хиландарском легендом коју је Доментијан допунио), а понечим и својим новим у живљем приповедању о мироточењу: абіе ꙗко нѣкыи ароматъ (као и у опису Симеонове смрти!) благовоніихь доуха светаго благодѣти црьковь испльни се... и се! ꙗко доухь шоумештъ врѣніемь оть гроба светаго... мраморьныи гробьм уромьꙗко водами наводнивши се и вьсоудоу испльнꙗемь и источника текоушта и црьковь обаграюшта и облагооухюшта (71); или друкчијим (е): како је сам прота прво себе па Саву и остале миросао (не: Сава себе и своје); или изостављајући по нешто, као у (з): да је празник Симеонов приложен празнику Симеона Богопримца, и у (и): да је Сава благословио ученике своје да пишу житија (службе, каноне и стихире не спомиње, можда подразумевајући их); а додао је још како се Сава, по одласку проте и Светогораца, закључао сам у цркву и над гробом очевим захваљивао Христу за такво прослављање Симеона предь лицемь вьсѣхь людіи соуштихь вь странахь сихь... ꙗко да познають ꙗко и мы истинныи твои рабы ѥсмы... и вь славоу моемоу отьчьствоу, людіи твоихь, Новаго Исраилꙗ! (74), па се после опет повлачи кь мльчаніа келіи вь Карее (75).

Идући и даље за текстом Доментијанова Ж. св. Саве (стр. 191, у Ж. св. Сим. нема о томе ништа), Теодосије опширније препричава како је прота светогорски Дометије, звани Јеремит (или: Јеросолимит, како Даничић допуњује на стр. 75), навалио на Саву да прими сань свештенства (јеромонаштва) и заједно га с епископом јериским Николајем у Хиландару произвео једног дана за ђакона а другог за јереја (јеромонаха), а доцније га исти епископ с још двојицом (иста имена и у Доментијана и у Теодосија) произвео у Солуну за архимандрита (75/78).

У вези с тим Теодосије два пута спомиње и стькльницоу мура послату Стефану (стр. 75 и 78), о којој и Доментијан говори опширно у Ж. св. Симеона (91/92) али не и у Ж. св. Саве. Тако, први пут, Сава затворивши се сам у цркву нали миром стькльницоу, хоте Стефаноу благословеніе юже оть отьче даровати благодѣти (75); а други пут Сава у Солуну, после постављења за архимандрита и поклоњења гробу мироточца св. Димитрија (77)... юже мура стькльницоу оть мошгеи прѣподобнаго си отьца ношаше, сию братоу Стефаноу оудавь и вьса ꙗже Богь о прѣподобномь сьдѣа, на хартіи написавь и сь светыимь муром оудаеть (78). У овом другом спомињању стакленице разликује се Теод. од Дом., поред тога што не каже да је и њу и писмо заједно са Савом слао и сабор светорски, и тиме што је Сава не шаље из Хиландара него из Солуна. (Зашто? Згодније му било послати отуда, као из пристаништа у коме је увек био и по који брод за наше Приморје?). Биће да се Теодосије ни овде није служио Доментијановим Ж. св. Симеона, него заједничким извором њиховим, легендом хиландарском, у коју можда до г. 1253 још није био ушао и детаљ о стакленици.

И даље идући за Доментијановим Ж. св. Саве, али сад већ и за његовим Ж. св. Сим., или можда и непосредно за Стефаном, Теодосије прелази (стр. 78) одмах на причање о свађи Симеонових синова, али не оставља то писму Стефанову, онако раширеном у Дом. Ж. св. Сим. (стр. 93/99), него приповеда сам (додаје и у себи казане речи кнеза Вукана: Да приближеть се дьніе отьца моего, и тогда свое отьмьштеніе сьтвороу! 79) а почиње уводном напоменом: Хоштоу здѣ ненависть братома сказати и стоудомь вьстезю се (78); и наставља поређењима из Старога завета, много краћим него у Дом. (94/96), а са наводом писма Стефанова у обиму не скраћеном као у Дом. Ж. св. Саве него у пуном, у ком је употребљено у Дом. Ж. св. Сим. али опет не ни расцепкано на одломке као ту него у непрекинутом слогу целине по наводу самога Стефана (43). Са Стефановим текстом слаже се, мимо оба навода Доментијанова, један пут и у фрази: оуслышаи гласъ плача моего... и не прѣзри молбоу сию (80, у Стефана стр. 43), док је у Дом (стр. 192 и 97/98): по-

слоушаи молєниꙗ моѥго... и не прѣзри гласъ... Ипак, према свему осталоме, према честим проширењима Стефанова текста, види се да се Теод. овде, у (љ), послужио Дом. Житијем св. Симеона, из чијег је текста изоставио уметак из неке песме о глади и поређење са страдањем Египта (98/99), што у Дом. раставља понављања Стефанова позива Сави да дође, ради везе са завршним речима (...да неклы бы...) у писму, које је Теодосије слободније прерадио.

Теодосије идући и даље за Доментијаном (Ж. св. Сим. 99/100) као и овај за Стефаном (43), истиче и још више значај Симеонова будућег прослављања мироточењем у Рашкој: ꙗкоже Богъ вь Светѣи Горѣ оудиви отьца его (Савина) сице и вь срьбскои земли (81), и понова, тумачећи зашто је Сава повео прѣподобныиѥ моуже оть Светыѥ Горы (82): да ꙗкоже на вьстоцѣ вь Светѣи Горѣ самовидци бывше Божіихь чюдесь сихь и западним вьзвѣстеть, и ꙗже пакы на западѣ вь срьбьсцѣи тажде и сихь приходеште оузреть, и сихь вь своꙗ пришьдьше вьсточнымь сказателіе боудоуть (по Дом. Ж. св. Сим 100). Слагање иде и даље: Сава, одмах по одговору на Стефаново писмо (Теод. га само спомиње али не наводи), полази с моштима очевим у отачаство; затим пренос и пријем на граници, који Теод. препричава (81/83) опширније и топлије него Дом. (194/195 одн. 102/103), слажући се боље с текстом Дом. Ж. св. Симеона. Додао је много похвалнога о Стефану (83/84), чијој мнозѣи любви и прѣвеликомоу смѣрению оудивлꙗхоу се и Светогорци, јер не штедѣше царскые багрѣнице и самоую тоу чьстноую главоу вь прьсть земльноую подкланꙗше прѣдь ногами прѣподобныихь припадае.

И по Теодосију, пренос Симеонових моштију могао би бити почетком 1202 године.

3) *Доментијан* у Ж. св. Саве, како смо већ видели, нема приче о слању стакленице мира из Хиландара а писмо је Стефаново употребио само завршним делом и допунио текстом својим из заједничке му Похвале св. Симеону и св. Сави (192/194). Наместо приче о стакленици у Ж. св. Саве је кратка али подацима врло обилата белешка о постављању Савину

за ђакона и јеромонаха, у Хиландару, па по нѣкоѥмь врѣмени у Солуну за архимандрита (191/192), после чега Дом. ипак и даље зове Саву *јеромонахом* (овде, 194 и 195, у Ж. св. Сим. 102 и 103), сетивши се тек кад говори о његову игуманству у Студеници да је ѥште вь Светѣи Горѣ постао архимандрит, по чему се и Студеница назвала архимандрија (204). По томе би се могло рећи да је и ову белешку Дом. накнадно уметнуо у Ж. св. Саве (пре 1264 г.) као и штошта раније заборављено[12]).

4) *Стефан* одмах после описа очеве смрти наводи текст свога писма Сави с молбом за пренос моштију. И не спомиње мироточење Симеоново у Хиландару, ни проглашење за свеца, иако би га свим тим највише могао прославити у спису какав он пише, у хагиографији; не спомиње даље ни слање стакленице мира из Хиландара ни прихват свој, чиме би се заиста могао похвалити исто онако како је раније Симеоновим слањем животворног крста Господњег и свечаним прихватом својим (35/38). У писму свом Сави он мошти Симеонове зове благоуханим али не и мироточивим (43), да би учинио ма и такву алузију на мироточење у Хиландару. Додуше, он се тим епитетом не служи ни доцније, али исто тако, насупрот очекивању, ни у опису Симеонова мироточења у Студеници г. 1209 не употребљава (45) ознаке *пакы* или *и здѣ*, да би се видело како зна и за оно раније мироточење у Хиландару (г. 1201), а у похвалском тексту којим је завршавао, рецимо, прву редакцију свог Житија св. Симеона (пре сукоба с Андријом), он у поређењу: Глаголють Господь: Ни котори же пророкь приѥть ѥсть вь отьчьстви своѥмъ, ты же вь отьчьстви своѥмь ꙗви се велеи застоупникь искипѣваѥ прѣбогатноѥ миро оть ракы твоѥѥ (лист 236 α/β у париском рукопису, по мом препису) — као да директно наглашује како он зна само за мироточење у Студеници, не и за оно у Хиландару.

5) *Сава*, најзад, једини могућни очевидац и присутник Симеоновим светачким манифестацијама и учесник у про-

12) СКАк. Глас CLXI, стр. 145 и 146.

слављању његову на Светој Гори, у Хиландару, после описа смрти и сахране (169/171) прелази одмах на догађаје после осам година, на метеже који су настали, по паду Цариграда у руке Латинима, *онде*, у околини Свете Горе, а о којима се сазн ло и *овде*, у Рашкој, у Студеници, где је писао Студенички типик са Житијем Симеоновим у уводној глави. Због тих метежа каже да су му и писала браћа, и Стефан и Вукан, да пренесе чьстьныѥ мошти господина ни Симеона, те он, оузрѣвь подобно врѣме, пришьдь отьврзь гробь блаженнаго старьца и обрѣтохь чьстьноѥ тѣло цѣло и неврѣдимо, соуштоу емоу бывьшоу тоу вь гробѣ ·й· лѣть. Као потврду Божију о Симеонову богоугодништву, Сава ту наводи само чињеницу да су Симеону сачуване вьсе кости и ни едина оть нихь не ськруши се (172). Ни помена о ранијем неком мироточењу, чак ни благоухању које помиње Стефан.

У страху от метежа не смејући ударати главним путем за отачаство, долином Вардара и Мораве, Сава је, можда, из Солуна до кога се довезао бродом, ударио на Битољ па даље на Охрид, те долином Дрима, а и ту као скрозѣ огнь и водоу, избио у Хвосно, у државу жупана Вукана[13]). Стога је и разумљиво што су ту била оба брата, који су га заједнички и дочекали са свештенством и бољарима, и заједнички понели мошти очеве до Студенице, где су их сахранили 19 фебруара г. 1208 (173).

И у питању преноса, Сави као јединoм потпуном учеснику и очевицу свих момената, једино се може и веровати потпуно да прича како је стварно и било, без удешавања и у каквој, и најбољој намери. Учешће оба брата у дочеку и преносу сасвим је и разумљиво с обзиром на положај њихових држава према Хвосну, које је припадало Вукану. Чак се не мора узимати да је Сава из неке родољубиве и миротворне намере унео и Вукана и у писање писма (посланија) с позивом за пренос. Сава истина наводи само један

[13]) За то види и *S. Smirnov: L'église de la Mère-de-Dieu de Hvosno* у *Старинару*, књ. X—XI (1935—1936), на стр. 53, и ту наведене: *Codex diplomat.* II, 239; И. Руварац, Вукан у *Годишњици* X.

текст (172) позивног писма тога, али би то могао бити и извод из два посебно послата писма од оба брата. Стефан наводи, наравно, само своје писмо, с којим се текст у Савину наводу баш и не слаже истичући нарочито страх од страних „језика", који се можда истицао и у писму Вукanову; па, даље, Стефан, видно љут на Вукана и око 1215 г. још кад је писао Житије св. Симеона, не спомиње брата ни као учесника у прихвату и преносу.

Доментијан иде само за Стефаном, Теодосије за Доментијаном, тако да се и у њиховим описима преноса, баш и на местима где се каже да су ту учествовали сынове его (Дом. 194, одн. 103) или синове и синовь синове (Теод. 84), види да се мисли на два само брата, на Саву и Стефана и његове синове (Радослав само можда, као дечко?). И у питању преноса Симеонових моштију са Свете Горе у Рашку, Сава се истиче као најверодостојнији извор. У толико пре што он повод том преносу и не налази у завету очевом као Дом. (стр. 175. онд. 80), ни у потреби просвећења отачаства као Стефан (стр. 43), него у чињеници једној, осведочено стварној, много мање похвалној а много више разумљивој, у страху од метежа око Свете Горе, у којој је Хиландар као најближи копну у највећој мери и био изложен опасности да буде нападнут и пљачкан.

О мироточењу Симеонову у Хиландару Сава не само што не прича ништа него не чини у биографији очевој, писаној у Студеници на осам година најмање по смрти Симеоновој, никакве ни алузије на то мироточење. То не чини ни у Типику хиландарском, ни у глави 35 где су прописи о прослављању „памети" Симеонове (стр. 124), ни у преради његовој за Студеницу. То не чини ни у Похвали Симеону, у преради писаној у Студеници по преносу, коју је, биће целу, унео доцније Доментијан у Житије св. Симеона, допунивши је и прерадивши (стр. 29/41) [14]).

Тек у *Служби преподобнога оца нашега Симеона Новога Србскога*, писаној још несумњивије у Студеници после пре-

[14]) СКАк. Глас CLXI: Ко је саставио Похвалу св. Сим., сачувану у Дом. Ж. св. Сим.

носа, Сава у стихирама помиње и мироточење Симеонових моштију. На овим местима:

1) у стихири 3 (стр. 176): и вьсели се вь Гороу Светоую, отьноудоу же помошть приѥмь, истачаѥ ти рака миро благодѣти веселеште твоѥ сыны тебѣ прѣдстоѥштихь;

2) у ст. 5 (179): и вь Светоу Гороу шьствовавь светомоу доухоу бывь причестьникь, тѣмь и чюдотворьць ꙗви се, миро истакаѥть рака моштеи твоихь;

3) у ст. 19 (179): ꙗко божи оугодникь истиньныи, истачаеть моштеи твоихь рака миро благодати;

4) у ст. 40 (183): по кончинѣ благодатию божиею рака моштеи твоихь излива ть (муро) чюдесное;

5) у ст. 45 (184): дьньсь црькви твоꙗ почитаѥть житиѥ твое и приноситъ ти весело пѣниѥ, сьвькоуплꙗюшти доуховнаꙗ твоꙗ чеда, радостьно славешта те, благооуханно благодатно твоꙗ рака ... (муро?) ... испоуштаеть;

6) у ст. 49 (186): и светаꙗ рака моштеи твоихь миро благооуханиꙗ (истакаеть?).

Ни на једном месту Сава не каже да се то мироточење врши у Хиландару. На то би највише још могао упућивати навод под бр. 4), док наводи под 1) и 5) директно упућују на Студеницу; уосталом, на њу упућују и сви наводи уопште, и онај под 4), употребом презентних облика: истачаѥ, истакаѥть, истачаѥть, изливаѥть, испоуштаѥть, као и истицањем раке *моштеи твоихь* т.ј. једне раке, и то оне у којој се налазиле мошти тада кад је Служба писана, а то је само она у Студеници, не она тада већ празна, бивша, у Хиландару.

Према свему, види се да Сава не зна за мироточење Симеоново у Хиландару. Пошто за њега не зна ни Стефан, коме би као писцу хагиографије очеве баш такав догађај најбоље послужио за прославу свечеву те га стога не би имао разлога прећуткивати као на пр. учешће Вуканово у преносу, — најприроднији би закључак био: да тога мироточења Симеонова у Хиландару ни г. 1201, како кажу хиландарски монаси Доментијан и Теодосије, ни доцније до преноса (1208) није ни било. Прича о томе у Хиландару само је део хиландарске легенде о Симеону, која се заметала још

одмах по смрти му. Овај се део развио доцније, накнадно, после преноса у Студеницу, ради истицања престижа Свете Горе и Хиландара („вастока") над Рашком и Студеницом („западом"), а свакако и под утицајем наласка *целога тела са свима костима нескрушеним* при откопу г. 1208 (Списи св. Саве, стр. 172) и, нарочито и под утицајем и Савина признања у Служби (стр. 176) да се мироточење у Студеници вршило помоштию отьноудоу, из Свете Горе.

У вези са мироточењем Симеоновим као главним поводом проглашењу његову за свеца, отпало би у легенду хиландарску и само то проглашење Симеоново за свеца од Сабора светогорских отаца у години 1201 у Хиландару, па, с тим у вези опет, и благослов тога Сабора Сави да му састављa каноне и опише живот и чудеса (ово последње, према досада познатим рукописима, Сава није никад ни учинио), као и посредни благослов Савин ученицима за такав даљи рад, *тада*.

Б. Сви се пак хагиографи Симеонови, и Сава као писац основне Службе св. Симеону, слажу углавном о мироточењу његову у Студеници после преноса, који такође сви (и Стефан, можда, на стр. 44, по ставу: Благословен јеси, Господе Боже отаца наших, Авраамов, Исаков, *Јаковљев*...) пореде с преносом тела Јаковљева из Египта (Сава, 173; Дом. 194 одн. 103; Теод. 84), називајући тим поводом, према првом или старом Израиљу, народ наш *Вьторыи* (Дом. стр. 103) или *Новыи* (Теод. стр. 74) *Исраиль*.

1) О том мироточењу прича *Стефан* просто, као о *првом* чуду (стр. 45, а у рукопису париском на л. 226 β, по мом препису) овако: Минов'шоу же врѣмени малоу до дне прѣставлѥниꙗ светаго, и сьбрахом' се в'си твореште праздникь оньставиꙗ ѥго... и источи рака ѥго муро чюд'ноѥ и благооуханноѥ и цѣлениѥ творе болештимь и страстемь различныимь и просто решти и бѣсныѥ доухы прогоне, и не тьчию ѥдиноѥ нь и по в'се часе искипѣваѥ неизречен'ноѥ и прѣслав'ноѥ миро своѥмоу отьчьствоу. Прича шаблонским стилом служаба и похвала светачких. Ничим пак не наводи на мисао да он зна што и о којем ранијем мироточењу, у Хиландару.

2) *Доментијан*, преносећи у Ж. св. Сим. (стр. 103/111) текст свој из Ж. св. Саве (195/200), шири га и стилским украсима и новим подацима, узетим из Стефана (44/46). По Доментијану, Сава се непрестано моли Христу да *здѣ пакы* прослави Симеона, и кад је служио службу о годишњици смрти његове (13 фебруара 1209) источи рака светааго миро прѣблагооуханьною, чюдесьна исцѣлюниња творешти вьсѣмь болештиимь страстьми различьныими, и просто решти бѣсы изгонешти, и вьсѣмь здравию подающти, и не тьчию юдиною нь оть того дьне по вьсе дни и часы и до селѣ искипѣваю прѣчюдьною миро чедомь своюго отьчьства (197 одн. 106), како се види по Стефану у оба списа. Даље, Сава говори беседу, дужу у Ж. св. Сим. (107/110 према 198/200), с оваким ставом нешто претеране похвале (108), које у Ж. св. Саве нема: отьць нашь сии светыи ни древьныихь пророкь мьньшии юсть, ни послѣдьниихь апостоль хоудьшии бысть, нь вьсѣмь равьночьстьнь благодѣтию светаго доуха, што би упућивало можда и на Похвалу св. Симеону (стр. 35/36 и 38 у Дом. Ж. св. Сим.), на коју би, ето, и Доменијан указивао као Савину, али и на Стефаново Житије (стр. 54 и 55); затим умастивши се сви миром и примивши благослов од Саве, разиђоше се.

Интересантно је да Доментијан не спомиње великога жупана Стефана као присутника том мироточењу, о ком прича по његову спису, подразумевајући га можда под вьса чеда светааго. У Жит. св. Сим. додаје још текста, у коме као да се осећа траг и Савином из Службе св. Сим. (стих. 3, стр. 176): прѣблагооуханою миро изливаю и веселѣаше сыны своњ (Жит. св. Симеона, 110), ако то, због употребе плуралног облика (сыны своњ) место дуалнога (сыны своња) како би приликовало стварном броју рођених синова Симеонових, и с Вуканом, не би била тако уопштена фраза стихирска без специјалнога значења *синова* само „рођених“ него, као и *чеда*, свих и духовних само, фраза која је ушла и у Савину Службу св. Симеону и у Дом. Ж. св. Сим. самостално. У Ж. св. Сим. Доментијан ту додаје још: не тькмо бо юдино отьчьство светаго цѣльбы приюмаше, нь и оть вьстока до запада, рекше оть Светыю

Горы и до Западьнаго (Јадранскога) Мора, идѣже само то отьчьство светаго, и оть вьсѣхь тѣх странь приходештеи цѣлюниıа вьзимаахоу (110), па даље кратким изводним поменом *другог* чуда Симеонова у Студеници (исцељење беснога) и *трећег* (исцељење раслабљенога у врећи) завршује ту причу, све по Стефану (45/46).

3) *Теодосије* (84/93) прича одушевљеније и детаљније о том мироточењу у Студеници, и видно истиче присутност Стефанову и оних изредних мужева из Хиландара, прилагођујући овај опис свом ранијем и Доментијановом о мироточењу у Хиландару, нарочито на стр. 87 где Стефан, исто као раније прота светогорски (стр 72), пристрашьнь (оужасьнь) и вькоупѣ оудивлюнь бывь вьпіе (зваше): Господи помилуи! — Ево шта углавном он прича: О годишњици Симеонове смрти по преносу (13 фебруара 120?) Стефан са свима благородницима дође у Студеницу; Сава, као и до тада увек, на вечерњи уочи празника моли Христа да пошље прѣсветыи доухь и обнови мошти раба твоего, отьца моего, да ıакоже на вьстоцѣ вь Светѣи Горѣ, вь земли тоуждеи, и здѣ пакы на западѣ вь земли отьчьства прослави свеца (85), да и сїи иже сь мною пришьдьшеи вьсточьныи (Светогорци) познають ıако и мы соушти на западѣ вѣрныи твои рабы юсмы; затим над гробом Симеоновим ноћу моли свеца да обрадује све њих који су людіе твои и дѣти твое еже ти есть даль Богь... муроизлитїемь (86); после јутрење, док Сава усамљен у олтару почиње службу за своего отьца, одједном црква недооумѣнныимь благооуханїемь испльн'ши се... и се! пакы ıакоже прьвѣе вь Светѣи Горѣ бысть шоумь ıако доуха врѣнїемь... и мраморьныи гробь ıако водами многыими муромь испльнıаемь и шоумешть мурореврѣнїем, те се Стефан и они ближе гробу уплаше и завапију: Господи помилуј! и сви навале да виде, сви се гласно диве, плачу, да се и Сава у олтару расплака (87), те најзад мора да запрети и самодршцу брату и бољарима да ућуте; па и стѣнописанїа Симеонова у цркви и у трапезарији на оутѣшенїе чедомь его и людемь его, Новомоу Исраилю... (Бог) оть соухаго вара муропрозебательна сьтвори; свршивши службу у олтару Сава излази у цркву, на гроб свечев, и помазује миром себе, Стефана, па

Светогорце, затим студеничке монахе, и бољаре (88); сви црпу миро и разносе те освећују домове, лече се; Сава говори беседу похвалну о Симеону, друкчију, простију и лепшу од оне у Доментијановим списима, с неколиким згоднијим контрастним периодима (јуче — данас) и више везану за виђени догађај (92). Променом оне Доментијанове Теодосије и за његову и своју беседу показује колико мало могу имати директне везе са Савином, само изговореном, импровизираном тада.

За ово мироточење Симеоново у Студеници на дан 13 фебруара 1209 имамо у главном сведочанство Стефаново, који га уопште обележава као *прво* чудо свечево. Доментијан иде и текстуално за њим као и Теодосије опет за њим допуњујући и прерађујући и — није безначајно — истичући и „запад“ Нови Израиљ поред „вастока“ и Свете Горе, чак и мимо њих. Савино пак сведочанство у Служби није временски јасно обележено, а онај први помен у стихири 3 (стр. 176) с истицањем помоћи отноуд, из Свете Горе, свакако се неће тицати овога мироточења у г. 1209, кад је био присутан и Сава, чијим се утицајним молитвама све то и врши, него некога познијега када он није био у Рашкој и Студеници, онога трећега по Доментијану и Теодосију.

В. Али пре тога, по Дом. и Теод. трећега мироточења, другога по њима у Студеници, а на које је Сава утицао молбом свецу чак из Свете Горе (између 1217 и 1219), помиње *Стефан*, сам, једно необичније мироточење још за боравка Савина у Рашкој а у време напада краља Андрије II у години 1216[15]). Стефан (стр. 59) прича како је у страху од непријатеља припао раци свечевој с молбом за помоћ, и абиѥ вь тьь час скоримь ѥго посѣштениѥмь, приспѣ доухь светыи и испльни се масти благовоныиѥ в'са цр'ковь, и излиꙗ се благооухан'ноѥ муро, не ꙗкоже все дьни изливаѥт' се нь ꙗкоже полити се всѣи црькви и изнемошти слоужештимь оу светаго гроба чрѣплюштимь светоѥ муро; и из написан'наго образа светаго иже на стѣнѣ црковнѣи истече прѣчоудьнаꙗ рѣка, ꙗко дивити се всьмь зрештимь и глаголати:

15) Ст. Станојевић, СКАк. Глас. CLXI, стр. 130.

О предив'не, како и соухы камикь обогатиль юси светыимь си доухомь и пришьствиюемь твоимь потачають рѣкоу исцѣлениꙗ, юже мажоуште се недуж'нии исцѣлꙗють се оть раз'личныихь недоугь своихь, благодать вьздающе Богоу дав'шоумоу ти силоу! (л. 240β/241α). — Даљим причањем о догађајима из 1216 године Стефан и завршује свој спис, те нема ни прилике да прича и о ком даљем мироточењу.

Г. То последне познато мироточење Симеоново у Студеници, за време отсуства Савина из ње и Рашке и боравка у Светој Гори (од 1217 до 1219), описују с нарочитим истицањем Светогорци и Хиландарци, Доментијан и Теодосије, докле Сава само алудира, можда, на њега у често спомињаној стихири 3 у Служби.

1) *Доментијан* прича о њему опширније у Ж. св. Симеона (стр. 111/116). Причом о њему и завршује та спис. По причи у Ж. св. Саве (стр. 214/217) стављеној пре приче о одласку Савину „на васток“ (у Никеју) а после напомене (стр. 111 одн. 214) како је Стефан многыимь молюниюмь звао Саву да се врати у Рашку, то би се мироточење могло ставити у годину 1218.

Доментијан у главном каже: Кад се Сава, најдаље у лето г. 1217[16]) уклонио у Свету Гору због неспоразума са Стефаном (поречению бывьшоу междоу любовьныима братома — по Ж. св. Сим., 111—, односно: и не хотевьшоу братоу — Стефану — и не волюю — по Ж. св. С., 213), Стефан га чешће звао да се врати, али он не хте не могы разлоучити се богоносьныихь соупроугь, светогорских монаха; Стефан му пише како св. Симеон отьврати лице своюе оть нась... и благооуханааго мира источьникь прѣста... да или не соуштоу юмоу (Симеону) зде сь нами, да или отиде пакы сь тобою... стога га моли: приити кь намь, да некли бы владика нашь оутробоу затвореноую отьврзьль; Сава и тада не послуша, али место себе посла юдиного оть оученикь своихь попа (јеромонаха) Иларию (доцније епископа) написавь посланию чоудотворьцоу, живомоу и по сьмрьти (стр. 112/113, одн. 215). У Ж. св. Сим. (113/114) Доментијан саопштава и текст

[16]) Ст. Станојевић, СКАк. Глас. CLXI, стр. 129.

тога Савиног писма Симеону, којега у ранијем Ж. св. Саве не наводи. У том писму, с малим пребацивањем али и праштањем, каже Сава, поред осталога: аште къто тамо (у Рашкој, Стефан) не створиль ѥсть волѥ твоѥѥ и моѥѥ, по глаголоу Господню: Азь и отьць ѥдино ѥсвѣ, да ѩко ѥсмь рекль светыни твоѥи: ѩкоже онь (Стефан) не послоуша мене, и ты такожде не послушаи молешта се тебѣ; нь доселѣ досыта наказаниѩ боуди!... по глаголу моѥмоу: миро излѣи богатьно на чеда твоѩ и да оумастивьше се... познають свою немошть и благодѣть даровануоую намь оть Господа. Јер Сава, сынь рожденыи бысть отьцоу доуховныи отьць... семоу богоносномоу повелителю (Сава) живоуштоу вь Светѣи Горѣ а послоушателю (Симеон) в. срьбьскои земли (114 одн. 215). Иларије прича Стефану о Сави и писму његову за Симеона, те Стефан и сам пође с њим у Студеницу, где после вечерње, обноћног стојања и јутрење и службе, Иларије над гробом Симеоновим прочита писмо Савино, те светыи Симеонь вь незаапоу нѣ оть коудоу ѩко сь тѣмжде словомь приспѣвь... вьса чеда своѩ оумасти миром благоуханиѩ... и тако се Стефан увери ѩко больше Богь любить ѥдиного праведьника и послушаѥть ѥго паче всего мира грѣшьныихь (116 одн. 217).

2) *Теодосије* прича још опширније о том (стр. 117/125) по хиландарској легенди како ју је нотирао Доментијан, с истицањем престижа Свете Горе са Савом у њој према Рашкој са Стефаном, па и са Симеоном ако и свецем; али се у Теодосија јаче запажа и љубав према Рашкој и нарочита наклоност Стефану. Он и не спомиње неспоразум међу браћом него одлазак Савин у Свету Гору тумачи неодољивом носталгијом његовом за сладостима пустињскога житија; при одласку га је чак Стефан са благородницима испратио до предѣль грьчьскыѥ земли (117); Сава је обећао да ће се вратити, али на многе позиве брата не идѣаше, оуншe соудивь брата нежели Бога опечалити; а кад и светоѥ муро всѣми истокы затвори се (118), Стефан пише опширније писмо, друкчије него Доментијаново, и јасније, и лепше, и осећајније (119); Сава онда пише Симеону ѩко кь живоу

иже и по сьмрьти неоумрьшоу писмо, опет друкчије него у Доментијана, топлије, без оштрине у пребацивању, с истицањем Савиних заслуга за Симеоново прослављање као и Симеонове послушности према Сави, али без оноликог истицања престижа Свете Горе над Рашком; пише и брату Стефану засебно оутѣшьноѥ братьски писмо и оба шаље по јеромонаху Иларију, с напоменом да писмо за Симеона ником не даје ни раније чита, одредивши му и дан кад ће га над гробом прочитати (120); док је Стефан читао Савино писмо упућено њему езероводно сльзами очи его испльнѩхоу се, те каже Иларију да ће и он с њим до Студенице; ту Стефан, исто као иноци, отстоја свеноћно, тако да се и пустињик светогорски дивио бдењу његову, сльзамь же и оумиленїю самодрьжца миранина, те каже: Не толико азь вь поустыни поштенїемь елико сь вь мироу воиньствоуе притежа оумиленїе (121). Ту се Теодосије, иако и сам Светогорац, толико занесе оушевљењем за Стефана да, прелазећи у ритмован и сликован слог стихирски, пише праву похвалу[17]), којом прекида причање, па кад то и сам примети (стр. 122) он се извињава: Нь еже нынꙗ Стефаноу вѣньце похвалами

[17]) Стихови су слободни, мешовити, састављени из ритмованих одељака, обележених и сликовима. Они, на стр. 121/122, гласе:

Се бо и прость властелинь (7) и еже кь мироу тьчию (8)
Стефань *познаваше се*
множае паче кь Богоу (7) или чловѣкомь вь всакыхь (8)
богопохвалѥнь *обрѣташе се* (10):
вь воиньствѣ *искоусьнь* (7) и моужьствомь *оудивлѥнь* (7)
егда же бо и на трапезѣ *прѣдьсѣдѣше* (12)
тумь*пани* и гоусь*лами* (7) ꙗко обычаи самодрьжцемь (8/10)
благородьныихь *веселѩше* (8
егда же ли пакы на молитвѣ (10) или вь црькви емоу предьстати (10),
многыимь оумилѥ*нием*ь (7) и громогласьныимь *плачемь* (7)
землю *оукраплѩше* (6);
прав*дою* же и исти*ною* (8/9) свѣтло оу*крашень* (5),
любовию же ништїихь (7) боголюбьць и зѣло из*ештьнь* (10);
бѣше же и много (6) писаниѥмь *пштатель* (7)
и симь довольнѣ *разоумьнь* (8) и хоудогь *сказатель* (6)...

сьплѣтати не лѣть есть, вь прѣднѩа слово да происходить, и враћа се на ствар. — На служби над гробом Симеоновим Иларије чита Савину посланицу оцу, и миро потече ꙗко и не оуспѣти вь чьстные сьсоуди сие сьбрати, и не само из гроба него и оть вьображенеи прѣподобнааго идѣже бѣхоу написана; сви се диве, Стефан вьсприємь слово глаголѥть читаву беседу, кајања и дивљења пуну: Где бо чловѣча ѥсть-ства оуставь оустави се — живыимь кь мрьтвыимь писати! (123), умећући и речи којима завршује Доментијан своје Житије св. Симеона (116): да разоумѣмь ꙗко больше любить Богь ѥдиного праведьника и послушаѥть его паче многыихь мира грѣшникь (124); по Иларију шаље Стефин Сави много злата и дарова па вьдаеть и стьклѣницоу новоизлїаннаго мура (125).

И оваквим навођењем друкчијих текстова у писмима и говорима и беседама, па слободним преудешавањем и допуњавањем и ових и свега осталога позајмљенога текста уопште, у Теодосија од Доментијана, у овога од Стефана а у њега од Саве, вероватнога првога, и писменога, известиоца његова, показује се јасно: колико је њима, књижевницима хагиографима, мало било стало до веродостојности њихова казивања, и кад га хоће да утврде својим „документима". Свима је њима главни и једини извор усмена легенда коју „улепшавају" према својим хагиографским шаблонима. Стварнијих података, којима бисмо се смели и послужити поузданије, налазимо тек у Саве, књижевника усамљенога по видном осећању дужности правога хроничара, који бележи неки пут и године и дане и часове и који, као учесник и очевидац догађаја, даје описе који би реалистичношћу својом изненађивали и данас, с обзиром на друштвени положај и религиозно васпитање писца као и на деликатну природу и значај предмета.

Стога се у расветљавању овога питања о светаштву Симеонову на првом месту, за основу, могу узети подаци које нам даје Сава, по признању и свих осталих, главни учесник у формирању Симеона у свеца. Уколико се подаци осталих биографа Симеонових не слажу са Савиним, утолико се показују мање поуздани, засновани само на легенди, хи

ландарској и рашкој, и јаче прилагођени књишким хагиографским шаблонима, па и више инспирисани локалним интересима и тежњама самохвалним.

Према свему томе, како је већ истакнуто једном, излазило би да:

1) није било у Хиландару, ни године 1201, ни доцније до преноса Симеонових мошти, до 1208, мироточења Симеонова, јавног;

2) није у Хиландару и Светој Гори Симеон проглашен за свеца, нити Сава, ту, благословљен од Сабора светогорских отаца да књижевно прослављање Симеона, тада; него је

3) све то могло бити тек после преноса Симеонова у Студеницу, после 19 фебруара 1208.

IV

1) Када је то у Рашкој, у земљи отачаства својега, мироточац и отачаствољубац Симеон Нови Српски проглашен за свеца, с непосредним поводом у мироточењима што су се дешавала у Студеници г. 1209, 1216 и 1218? То нам најпоузданије може показати основна *Служба св. Симеону*, у којој га и Сава, главни и најпоузданији сведок његова посвећења, третира као свеца.

У *Списима св. Саве* (СКАк. Зборник за ист., јез. и књиж., I одељ., књ. XVII, стр. 176/186) проф. В Ћоровић издао ју је на основу текста објављенога од М. Милојевића у Гласнику СУДр. XXXII с факсимилима од два листа пергаментског рукописа из 13 века (обележје: *М*), с поређењима под тексгом из два софијска рукописа 17 в.: Народне библиотеке (обел.: *Ш*) под бр. 141, и Синодалне библиотеке (обел.: *С*) под бр. 89.

Рукописи *Ш* и *С* слажу се међу собом толико (само у *Ш* недостају строфе 31, 38, 43 које има *С*, а у овом је негде друкчији ред строфа: *М* 11 у *Ш* 8 а у *С* 15; *М* 38 у *С* 43; *М* 43 у *С* на крају; или су разлике смо у појединим речима) да се види како потичу од једнога извода, крађега од *М*. Поред неких, обично богородичних и мученичких стихира које су или само обележене зачелом или изостале, и у стихирима

Симеону често је текст у *Ш* и *С* краћи а неких стихира његових (из *М*) и нема (1, 2, 3, 5, 13, 24, 32 икос, 35, 48). Ту се поставља питање: да ли извод за *Ш* и *С* претставља скраћење текста *М*, или, обрнуто, *М* претставља проширење извода за *Ш* и *С*? Према познатом обичају наших средњевековних књижевника прерађивача, биће вероватније друго, и без обзира на то што се проф. Ћоровић више пута, оправдано, за поправке у преписивањем старијем тексту *М* користио текстом преписивањем познијих *Ш* и *С*. Вероватно је да у изводном тексту софијских рукописа *Ш* и *С* имамо обраду Савине Службе св. Симеону старију од оне познате нам у *М*.

За ову је проф. Ћоровић несумњиво утврдио у Предговору Списима св. Саве, нарочито на стр XXIII, да ју је Сава саставио за Студеницу, после преноса Симеонових моштију (г. 1208), те и у Студеници. Па да ли извод за *Ш* и *С* не претставља можде ону првобитну Савину Службу св. Симеону, коју проф. П. Поповић у прегледу *О књижевном делу св. Саве* у Братству XXVIII (стр. 41) претпоставља за Хиландар, написану „одмах по налогу Сабора светогорских отаца, још док је Сава био у Св. Гори" а с којом би ова у *М* била „може бити у основи иста, само прекројена, раширена, за прилике у Србији?" Не. То је увидео и проф. Поповић, који је рукописе *Ш* и *С* први и прегледао у Софији, јер за ону претпостављену за Хиландар каже да је не знамо. И, заиста, нема у стихирама њихова извода ничега што би указивало искључиво на Хиландар, а међутим, иако у *Ш* и *С* недостају баш нека места која највише упућују на Студеницу (на пр. цела строфа 3 у *М* са ставом: вь Светоую Гороу, отноудоу же помошть приѥмь, истачаѥ ти рака миро веселешти твоѥ сыны тебѣ прѣдьстоѥште, исто још и у строфи 45*М*/31*Ш*, баш кад би се и ови сыны због плуралнога *твоѥ* место дуалнога *твоѥ*, узели као „хагиографска фраза"), и сав остали текст, стилизацијом својом (презентним облицима *истачаѥ, истакаѥть* и др. увек само с обзиром на *једну* раку; обзирање увек на стадо своѥ које Симеон избавља оть напастеи — строфа 7*М*/5*Ш*, па 23*М*/17*Ш*, 27*М*/19*Ш*, 28*М*/20*Ш* и др.) упућује искључиво на отьчьство светаага,

на Рашку, на Студеницу, а ње се једино може још тицати и строфа 46*М*/32*Ш*: Вьпиють ти... великаꙗ лавра, селителꙗ те и жиждителꙗ и отьчьстволюбьца прѣдлагаюшти (стр. 185). Строфа пак 23*М*/17*Ш*, у којој се видно алудира на догађаје после преноса, на напасти различныѥ што их зьмыи неприꙗзньныи вьздвиже на стадо твоѥ, свакако на нападе Борила и Филандра, Стреза, Михаила Драчког и Андрије II — могла је и бити састављена само после преноса Симеонова у Студеницу. На то време и место могла би се односити и фраза у строфи 50*М*/1*Ш*, где се каже (пошто: вь Гороу Светоую вьниде и ту благодати насиштивь се...) свѣтильникь своѥи земли ꙗви се (преносом). Колико је пак Сави, и при састављању прве редакције Службе св. Симеону у изводу за *Ш* и *С*, Света Гора била и по месту и по времену удаљена, онако као и при удешавању оне друге (*М*), најлепше илуструје строфа 4*М*/2*Ш*, где се каже: оставивь сьврьсть и чеда и все земльнїе, *изьшьдь* (у *Ш*: *и шьдь*) вь Гороу Светоую сь ангели Богоу *слоужиши* (у *Ш*: *слоужааше*). У Служби, писаној у Светој Гори и за Хиландар, свакако би глагол гласио: *пришьдь* и било би само *слоужиши*, како је тек у познијем *М* прилагођено вероватно осталим презентним облицима, датим с обзиром на Студеницу, уместо ранијега и оправданијега *слоужааше* у *Ш*, датога с помишљу и на Свету Гору и на Хиландар, специјално на смрт Симеонову. А ову Сава у Служби *свеца* Симеона даје у концепцији почетне хиландарске легенде, коју у Животу *ктитора* Симеона (стр. 170) спомиње само као тумачење хиландарских монаха, не и своје.

Према томе, Сава је обе познате нам редакције Службе св. Симеону, и прву у *Ш* и *С* и другу у *М*, састављао за Студеницу, после преноса моштију Симеонових (1208), у Студеници. Кад? Према више пута већ навођеној строфи 3 са ставом вьсели се вь *Светою Гороу, отьноудь же помошть* приѥмь, истачаѥ ти рака миро (стр. 176), у којој је најприродније видети алузију на треће мироточење у Студеници г. 1218 — друга редакција Савине Службе (*М*) није могла бити савршена пре те 1218 г., односно пре 1219 г. кад се Сава вратио у Студеницу, као архиепископ. Ако би пак,

осем те строфе 3, које и нема у првој редакцији, остали део друге редакције био удешаван и пре одласка Савина из Рашке (1216/1217), то би према строфи 23*М*/17*Ш*, где се спомињу напасти различныѥ на стадо твоѥ с вероватном алузијом на нападе Борила и Стреза (1214), Михаила Драчкога (1215), баш ако не и Андрије II (1216), излазило да друга редакција није могла ни бити удешена пре 1215, јер се у поменутој строфе 23*М*, али не и у 17*Ш*, каже даље како светац ороужиѥмь крьстнымь и молитвою си *оумрьтви* (напастника) и мирь ти отьчьствоу испроси (стр. 180), а то се може односити само на Стреза и Михаила Драчког. Тако би се постајање те друге редакције Савине Службе св. Симеону (*М*) морало сузити на размак 1216—1219, с обзиром и на боравак Савин у Студеници, схватајући наравно то редиговање раније краће Службе као посао рађен, не крпарећи у више наврата него дат у једном потезу, највероватније руком већ освећенога архиепископа, у пуном замаху реформаторском, који се осећа у раду св. Саве од г. 1219.

Та иста строфа 23*М*/17*Ш* ранијом стилизацијом својом у првој редакцји (*Ш* и *С*), тиме што у њој нема речи *оумрьтви* с вероватном алузијом на смрт Стреза (1214) и Михаила Драчког (1215), показивала би да је прва редакција Савине Службе св. Симеону била састављена пре тих година, у размаку од 1208 до 1213 Утолико пре што у њој нема ни оне строфе 3. Та би дакле ранија Савина Служба св. Симеону била временом ближа, савремена Стеванову Житију св. Симеона, делу писаном у више наврата од г. 1209 до 1216, у којој је години најраније могао бити похвалски већ завршеном дѣлу дописан онај додатак о другом мироточењу у Студеници и нападу Андрије II (1216).

Млађа је пак Служба и у првој редакцији (*Ш* и *С*) од Савина Житија ктитора Симеона у Типику студеничком, које је, према томе што се у њему уопште и не говори о мироточењу, ни оном у Студеници 13 фебруара 1209, писано свакако још у г. 1208, одмах по преносу, као први књижевни посао у низу што га је велики реформатор и заснивач Светосавске цркве предузео на правом терену свога јавног рада, у земљи отачаства својега, за Нови Израиљ.

Па је Савина Служба св. Симеону млађа и од његове Похвале Симеону [18]). Њу је, као прераду руске Похвале кагану Владимиру од киjевскога митрополита Илариона, пошто у њој не говори ни о мироточењу па ни о преносу Симеонову, могао Сава не само преписати из Иларионових списа — а њима се служио, по наводу Доментијанову (стр. 291) и у беседама својим [19]) — још у Св. Гори, у ман. Пантелејмону или Ватопеду, деведесетих година 12 века, него је ту и преудесити за Симеона. Као похвала, она се и у Хиландару још могла читати о годишњим „паметима" ктитора хиландарскога у некој ранијој, основној, краћој, првој обради, друкчије стилизованој од оне познате нам по уносу у Доментијаново Житије св. Симеона (стр. 29/41). Али, рачунајући и само по другој преради Савиној, извршеној несумњиво у Студеници [20]), ова Похвала била је свакако удешена пре Савине Службе св. Симеону [21]), за прву још ту светковану годишњицу смрти му, за 13 фебруар 1209 г., а то ће рећи: најмање годину дана пре прве редакције Савине Службе св. Симеону. Препис те друге студеничке прераде Похвале Симеону могао је почетком шесетих година 13 века бити послан с осталом потребном му „грађом" из Рашке Доментијану у Хиландар, уз онај „нарок" да састави „књижевније" Житије св. Симеона, па ју је он и унео у ново дело не само простим преписом него и престилизовао и докрашавао и допуњавао.

С обзиром и на: 1) мироточење, поуздано утврђено за Студеницу на дан 13 фебруара 1209; 2) на појаву Савине Службе св. Симеону (прва редакција 1209—1213, друга 1215/1219); 3) на појаву Стефанова Житија и жизни св. Симеона (1209—1215), као на два неопходна дêла *светачког* прослављања Симеонова, оба писана за Студеницу, после преноса Симеонових моштеју у Рашку; а 4) без обзира и на

[18]) Глас СКАк. CLXI: Ко је саставио Похвалу св. Симеону, сачувану у Доментијанову Житију св. Сим стр. 139/181.

[19]) М. П. П(етровск)ій: Иларіонъ митрополитъ Кіевскій итд. у Извѣст. Отд. рус. яз. и слов. ИАН., г. 1908, т. XIII, кн. 4, стр. 125.

[20]) Глас СКАк. CLXI, стр. 172/ 73.

[21]) Исто, стр. 174.

Савину Похвалу Симеону, познату нам само по уносу Доментијанову у његово Житије св. Симеона (г. 1264) а по другој преради, студеничкој, јер похвалу, „надгробно слово" за годишњу памет, па и пролог, у обиму бар оног биографског нацрта као у уводној глави Хиландарском типику (Списи св. Саве стр. 26/29), могао је Симеон имати и у Хиландару и као ктитор само, па и више разних као доцније на пр. кнез Лазар[22]) – утврдило би се још боље оно што је речено на крају одељка III у тачци 3, т. ј. да је *Симеон проглашен за свеца и озваничен, канонисан, после преноса из Хиландара, у земљи отачаства својега, у Рашкој, трудом синова својих, Стефана и, нарочито, Саве, у чији је план реформовања, управо заснивања и утврђивања Светосавског православља за државну веру, као прва и основна тачка улазило: добивање свеца заштитника народу и држави, дому народном, свеца отачаствољупца, онаквог типа каквог је био св. Димитрије у Солуну за Солун, те, у вези и с даљим детаљима узетога шаблона, и мироточца и чудотворца. Његове мошти мироточењем и чудотворством — то су Симеонови синови, Сава нарочито, добро знали — задовољаваће побожне жудње, његовим и њиховим трудом управо тек и похришћањеног у основи још доста паганскога „стада" с онако снажно израженим култом предака-заштитника, какав се у народа нашега запажа и данас још а који је у почетку 13 века био много изразитији*

Или, обрнуто: да је Симеон био проглашен, и озваничен, канонисан за свеца још у Св. Гори, у Хиландуру г. 1201, како кажу светогорски монаси Доментијан и Теодосије, зашто би Сава и Стефан чекали неких скоро десет година да га јавно прославе као свеца *житијем* и *службом* светачком? Да ли бисмо смели, за љубав хиландарске легенде, претпостављати да су за *свеца* Симеона постојали непознати нам прославни списи, Служба и Житије светачко (Савино?), списи старији од једино познатих нам, студеничких, Савиног и Стефановог, па да су се можда и ти списи изгубили, сасвим? Простије нам се чини рачунати само с оним што се и очу-

[22]) Види ноту на стр. 155 у Гласу СКАк. CLXI.

вало и стоји нам на располагању, с једном свакако оправданијом претпоставком: да онога што нема није вероватно ни било.

2) Будући светац, оглашен али још не проглашен, канонисан, и док не стекне *своју* прославну службу и житије светачко, слави се о годишњицама своје смрти, о „паметима успења“, које се стога и бележе нарочито. Ти прославни помени о памети његовој, обавезни у задужбинама којима је ктитор главни па и у онима у којима му је памет записана с већим прилогом, прикључују се служби главнога свеца тога дана, или тога месеца само, ако би „паметовани“ имао с тим свецем неке нарочите сличности, исто име пре свега.

Ти заметни облици и специјалнога прослављања богоугоднога, блаженога и преподобнога ктитора и оца у општој прописној служби за парастосе, годишње помене, „памети“, панихиде, били су свакако: *похвално слово* и *синаксарско кратко житије*, као данашња посмртна беседа, а говорени су односно читани као необавезни, променљиви умеци на подесном за то месту у служби. Доцније, уколико би култ богоугодника и нарочито гроба му ојачао у душама његова „стада“, рођене и духовне деце („чеда“, „синова“), уметала би се и у појање која *стихира*, удешена попут правих светачких и прикључивала стихирама у Служби свеца или светаца дана тога у који пада „памет“ његова. Том почетном прикључивању „паметованога“ правом свецу, том посредном оглашавању и њега за нареченога бар „свеца“, могло је затим следовати ближе још прикључивање и истоименом главном свецу истога месеца, ако би овај типом својим боље од дневнога одговарао типу светачком, коме би побожни поклоници „паметованога“, нареченога „свеца“, желели да га прикључе с обзиром на подвиге његове за живота и по смрти.

Позната су два примерна случаја припремног прикључивања наших *нових* светаца старима. У СКАк. Споменику III од Љ. Стојановића објављена је Служба св. Сави, вероватно најстарија за „памет“ смрти (14 јануара)[23]. Међу основне

[23]) СКАк. Глас CLXI, стр. 167/175.

стихире св. Синајцима унесене су и стихире које се тичу специјално нашега првог просветитеља Саве. Али у толиком, претежном броју, да је та контаминација старије Службе св. Синајцима и нове, Савине, оправдано названа прво по имену млађег свеца, Саве, као главног. То би управо била друга фаза у прикључивању новог свеца, локалнога, старијим, уопштеним. За прву фазу, у којој би се, поред синаксарског житија, уплетале и поједине бројем незнатније стихире за новог свеца у стихире старијега, није нам позната [24]). Од

[24]) У допуну и поправку онога што је речено у нап. 6) на стр. 151/155 у СКАк. Гласу CLXI, за познате две основне Службе св. Сави, за ону на „памет успења" (14 јануара), објављену од Љ. Стојановића у СКАк. Споменику III, стр. 167/175, као и ону за пренос (6 маја 1237; у Гласу CLXI погрешно: 1236) односно и за паметь прѣнесениꙗ (г 1238), објављену од Љ. Ковачевића у СУДр. Гласнику, 63, стр. 20/40 — додајем у најкраћем до чега сам дошао упоредним проучавањем обеју Служаба.

И Љ. Стојановић опазио је да се у обема налази известан број једнаких стихира и тумачио је то преносом из, по њему и Љ. Ковачевићу, „старије" службе за памет преноса Савина тела из Трнова у Милешеву (Гласн. 63) у „млађу" службу за памет успења (Спом. III). С таквим уопштено датим тумачењем те заједнице њихове нисам се слагао ни раније (Глас CLXI, 153). Сада, више још истичем чињеницу да се у Служби преноса (обележимо је као *P*) виде два слоја у формацији у којој је објављена (Гласн. 63): а) стихире са презентним облицима, које су свакако припадале првобитној редакцији службе *P*, удешаваној за само преношење г. 1237 од Трнова до Милешеве (обел. *P A*); б) стихире са претеритним облицима, које несумњиво припадају другој редакцији, удешаваној за прву паметь прѣнесениꙗ, 6 маја 1238 (обел. *P B*). Осем тога, у *P*, у стихирама заједничким са Службом успења (обел. *U*), има их знатан број и таквих којима се прославља само успење или се у њима спомињу и доживотни подвизи свечеви а све без алудирања на пренос тела. Тако бисмо и за службу *U* смели рећи да се и у њеној формацији у којој је објављена (Спом. III) осећају бар две редакције: једна *U A*, старија и од *P A*, и друга *U B*, млађа од *P*. Тако би излазило да није, уопште узев, било само уношења из *P* у *U* него да је могло бити и обрнутог уношења из *U* у *P*, како је поменуто већ у Гл. CLXI, стр. 153.

Већу старину *U A*, основног дела службе *U*, потврђивало би и ово. Пергаментски рукопис московског Румјанцовског музеја (раније био у Палестини у „манастиру св. Саве", Спом. III, стр. 166), с кога је Љ. Стојановић преписивао издани текст, припада почетку 14 столећа (в. на истом месту). Према поређењу *U* и *P*, чији је текст неки пут и исправнији, видимо да је у московско-палестинском рукопису сачуван управо препис са ранијег неког његовог „извода", који је несумњиво припадао половини

Теодосијеве Службе св. Петру Коришком, коју је Ст. Новаковић објавио у Старинама XVI, несумњиво је старија она,

---

13 века, судећи по једној ортографско-палеографској особености објављенога преписа. У њему се наиме доста често место знака за глас *у* налази знак *о* (гось, сл*о*го, стр. 167, Сав*о* 171, тропь 174, и др.). То је само *графичка* омашка преписивача који је у изводу свом знак за глас *у* налазио не у двословној комбинацији *оу* него у скраћеној форми: доле *о* а над њим натписана „ижица“ (v) али не састављена као у познијој лигатурној форми што личи на 8. А такво је писање у нашим старим рукописима било у обичају око половине 13 века, како се на пр. може видети у К. Калајдовића издању Шестоднева Јована Егзарха (Москва, 1824), који је за Доментијана преписивао спан Теодор г. 1263 у Св. Гори. Такво исто скраћено писање знака за *у* налазио сам и у париском пергаментском рукопису, опет светогорском, у коме је сачуван једини познати цео текст Стефанова Житија св. Симеона, а тај рукопис и по осталим палеографским особеностима припада отприлике половини 13 века. Преписивач палестинско-московскога рукописа с поч. 14 стол. или је превидео „ижицу“ над *о* или је сматрао за просту „слитну“ те је изостављао, јер се у његово време лигатурни знак за *у* писао налик на 8, у једном потезу.

То је једно, а друго, много значајније, у овом је И у том палестинско-московском рукопису с поч. 14 с ол., у другостепеном или трећестепеном препису, има још неких особености које показују да му је „извод“ био писан ако не потпуном а оно смешаном рецензијом — *бугарском*. Јер само из извода у бугарској рецензији могле су потећи ове особености које нису само правописне него и језичке, у нашим преписима Савиних Служаба: а) мешање меког полугласа са *е* (полож*ь*нь за *положенѣ*, а распень за *распѣнѣ*, обоје на стр. 170 у Спом. III; наводим по један пример само, остављајући остало за доцнију радњу о овом питању); б) мешање тврдог полугласа са *о* (в*о* Синаи, 174, исто); в) писање ѣ за *а* (оть всахь за: в с ѣ х ь, 172, исто); г) мешање *е* са *у* односно Ѥ са *ю* према познатом мешању знакова, тада бугарских, Ѫ са Ѧ одн. Ѭ са Ѩ (свѣрепе*ю*ште м. свѣрѣпоуюште, чак у *Р В* у Гласн 68, стр. 37, док је у *U* у Спом. III, стр. 174 други, правилан облик; обрнуто, Ѥ*ю*же ради у Сп. III, стр. 173, према добром ѤѤже у Гласн. 63, стр. 37).

То би значило да је и у формацији Службе *U* била једна, основна редакција (*U А*), написана највероватније још у Трнову, пре преноса у г. 1237, дакле за *прву* годишњицу, за памет успења, *за 14 јануар г. 1236*. Вероватно од кога ученика Савина (Анастасија? в. Глас CLXI стр. 151), остављеног можда за службу око гроба свечева у Трнову. Али можда, с обзиром и на бугаризме у *U А*, и од кога између поштовалаца му бугарских у Трнову. На њих, као књижевно образованије који су имали пред собом угледне учитеље у књижевницима Симеонова доба, могла би указивати и приметно „књижевнија“ стилизација оних стихира, нарочито засебних, што би ишле у *U А*, према онима потеклим неоспорно из *Р*,

свакако од истога Теодосија, што је Нов'ковић само спомиње а од које се у рукопису СКАк. бр. 123 очувао тек

простијим. Него, о томе другом приликом. Главно је да се утврдило како је и у формацији Службе *U* било једне раније, основне, редакције *U A*, удешене и пре *P A*, поред познате нам *U B* с преносима из *P*.

Упоредним проучавањем обеју Служаба *U* и *P*, с обзиром и на заједничке им стихире, од којих би оне с бугаризмима великом већином улазиле у обим *U A*, као и на засебне, могле би се укратко истаћи ове фазе у светачком прослављању Савину и редиговању његових Служаба:

I. У Трнову, 14/15 јануара 1235 — погребно опело с надгробним похвалним словом импровизованим од бугарског патријарха Јоаникија, као најпозванијега, а у знак захвалности Бугарске цркве за услуге које јој је Сава учинио на том путу по Светој Земљи (в. Ст. Станојевић, Свети Сава стр. 77) с кога је преморен стигао у Трново да ту и умре; свакако и од кога ученика његова и сапутника (најмилијега, Атанасија? према Дом. Ж. св. Саве, 337) у вези с кратким, синаксарским, житијем богопочившега; у Рашкој, у Жичи, крајем јануара 1235, слично опело с похвалним словом архиепископа Арсенија, с кратким житијем; слично и у Хиландару, и као ктитору.

II. У Трнову, 14 јануара 1236 — прва годишњица смрти, памет успења: с похвалним словом, свакако раније спреманим те и написаним а не само импровизованим од патријарха Јоаникија, са синаксарским житијем уметнутим у дневну Службу св. оцима синајским, којима је Сава згодно прилагођиван због боравка свог на Синаји; осем тога и с понеким стихирама о Сави, уплетаним на крају сваке песме, ирмоса, Синајцима као главним дневним свецима, у Службу њихову. Таква мешовита Служба ($U\ A_1$) могла је бити састављена, ако не од кога ученика Савина (заостала на служби оу гроба светаго?) а оно од кога између трновских му поштовалаца, од кога Бугарина, као несумњиво дата у бугарској више него само ортографској рецензији, чији се трагови запажају чак и у *P B*. У Рашкој, у Жичи и другде, слична памет успења с учешћем у прослављању, и писменом, архиепископа Арсенија и других ученика Савиних; можда, споразумно с Трновом, по истом тексту основне мешовите Службе ($U\ A_1$). У Хиландару слично.

Да ли није, споразумном акцијом оба синода, српског и бугарског, Сава, тада, и „канонисан" за свеца?

III. У Трнову, 14 јануара 1237 — друга памет успења, по мешовитој Служби у којој је број стихира Савиних порастао ($U\ A_2$); у Рашкој, у Жичи и другде, слично.

IV. У Трнову, 6 маја 1237 — при откривању раке Савине у припрати Цркве 40 мученика одржана је свечана служба св. Сави; по Теодосију (стр. 207), то би била слоужба о памети его, дакле $U\ A_2$, али би то могла бити и свакако је и била Служба нарочито спремљена, раније у Рашкој од ученика његових (Арсенија, Атанасија?) за тај пренос, на што би можда

почетак [25]). По том почетку, види се да ова Служба, не само што је везана за дан 29 јуна по ст. кален., за празник св. апостола Петра и Павла а не за дан 5 јуна по ст. кал. када се данас слави св. Петар Коришки, него да и садржи прво све основне стихире из Службе св. апост. Петру и Павлу, којима су стихире за нашега св. Петра Коришкога просто дописане на крају свакога ирмоса. Па је још и она засебна Теодосијева Служба св. Петру Коришком у објави Новаковићевој обележена даном 29 јуна, иако у њој нема више оних стихира св. апостолима. Необјављена Служба св. Петру Коришком претстављала би нам прву фазу прикључивања новог, локалног, свеца старијем, главном за исти месец, док би она објављена управо претстављала трећу фазу, у којој је нови светац добио самосталну службу, а зависност своју од старијега обележавао само још у наслову Службе, везане за дан старијег свеца. Оба ова случаја приказују довољно јасно свакако у нашој цркви уобичајни поступак припремног прослављања тек нареченога а још не проглашеног, канониса-

указивало и оно *много молабное пѣніе* што му чеда са краљем Владиславом *принесоше юже прити тебѣ вь своѩ* (СУДр. Гласник 63, стр 23) те је по њој и служено делом у Трнову, при износу тела свечева, делом у Милешеви, при уносу тела свечева у нову раку, па и при преношењу уз пут на конацима од Трнова до Милешева. То би била $P\ A$ с могућним већ умецима из $U\ A_2$.

V. У Милешеви, 14 јануара 1238 — проширена Служба о памети успења, у којој су стихире Савине добиле већ превагу над основним стихирама Синајаца дометањем и стихира из $P\ A$. То би била Служба $U\ B_1$ у првобитној формацији, основној за познату нам.

VI. У Милешеви, 6 маја 1238 — прва памет преноса са Службом $P\ B$, комбинованом из $P\ A$ и $U\ B_1$, с новим још домецима за памет прѣнесенија, онако како је објављена у СУДр. Гласнику 63.

VII. У Милешеви, 14 јануара 1239 — памет успења по Служби која би претстављала завршну редакцију $U\ B_2$, комбиновану од $U\ B_1$ и $P\ B$, онако како је објављена у СКАк. Споменику III.

VIII. Даљу формацију Службе о памети успења Савина претстављала би потпуно самостална Служба за 14 јануар, састављена од кога ученика његова, свакако од Хиландарца Доментијана, који му је већ био саставио Похвалу, око 1240 године. (Обележје: $S\ D$).

[25]) Богословље, IX, 4, у чланку: Кад је Теодосије писао Живот и Службу св. Петра Коришког; сепар., стр. 13.

нога свеца, онако, како је напред претстављен поступак тај као вероватан. По њему, наречени се „светац“ прикључује главном свецу свог дана (Сава св. Синајцима) или истоименом истог месеца (Петар Коришки св. апостолу Петру), те се уз њега, у његовој служби, прославља и он и стихирским умецима. Св. Саву везује за св. Синајце, поред истога дана памети, и чињеница да је и он на другом путу у Свету Земљу провео пуних четрдесет дана на Синаји (по Доментијану стр 312/324, по Теодосију стр. 192/193); св. Петар Коришки носи име св. апостола Петра а и памет му пада у његов месец, јуни („Петровски“).

За нашега св. Симеона налазимо такве везе: а) са Мартинијаном из Кападокије, по истом дану памети (13 фебруара) или са преп. Аксентијем, монахом пустиножитељем (14 фебр.), којега у два наша минеја (рук. Н. Б. бр. 680 и 682) налазимо под 13 фебр , док је ту Мартинијан помакут на 14 фебр.; 2) са Симеоном Богопримцем, главним свецем у месецу фебруару, по истом имену. Према томе, за прослављање „прѣподобьнаго оца нашего Симеона Новаго Срьбьскаго“, како се назива још и у Савиној Служби (*М*) у наслову (Списи св. Саве, стр. 176), док још није после 1209 прослављан засебним светачким Житијем, Стефановим, ни засебном Службом, Савином; за оно прослављање ктитора Студеници и Хиландару, у оба ова манастира, бар онако као што је прописано у Хиландарском типику (Списи св. Саве, стр. 124/125), морамо претпостављати да је било везано за прослављање канонисаних већ светаца: Мартинијана или Аксентија (13 фебр.) или Симеона Богопримца (3 фебр.).

Најпре о овом другом прикључењу, Симеону Богопримцу. За њега имамо тврђење Доментијана у оба Житија његова (стр. 89 одн. 190). По њему, приложише ѥго (Симеона) кь светомоу Симеону Богоприѥмьцоу, ꙗко праздьновати има вь ѥдинь дьнь (3 фебр.) обьште праздьнство. Томе би се пак противила наредба Савина у Типику хиландарском, у гл. 35 (О како подобаѥть пѣти панихиде ктиторомь) где се (стр. 124, р. 26) прослављање Симеонове памети успења утврђује на 13 фебруар. Ипак с допуштењем: ако се деси да падне сиꙗ памет вьноутрь великихь пость, да пѣти вамь

прѣжде поста (стр. 125, р. 8/10). С обзиром и на то допуштено помицање памети Симеонова успења ближе почетку фебруара, у коме би се дан Симеона Богопримца нарочито наметао подесношћу због истоимености обојице паметованих, могло би се овом тврђењу Доментијанову поклонити више вере него осталоме што у вези с тим пише о канонисању нашего Симеона још г. 1201 у Свети Гори, које ми наравно можемо схватити само као припремно а још не и озваничено прослављање нашег преподобног оца Симеона и ктитора ман. Хиландара. Ученом Доментијану морао је бити познат уобичајени поступак прикључивања новога „свеца“ старијем. Пошто, како се и у Хил. тип. (стр. 125, р. 7) каже, многашть прилоучаѥть се да 13 фебруар зађе у Велики пост, то се и помицање памети хиландарског главног ктитора на почетак месеца (3 фебр.) дешавало чешће, и доцније у време Доментијана и Теодосија, па се та готово урегулареност општег, заједничког празновања обојице Симеона, почела сматрати обавезном и тумачила вероватном одлуком највише духовне власти на Светој Гори, Сабора светих отаца светогорских.

Да ли би се, можда, том прикључивању нашега Симеона Симеону Богопримцу налазило каквога и најмањега трага у старијим нашим рукописним минејима 13/14 века? Да ли би се т ј. у Служби св. Симеону Богопримцу, осем синксарског житија што се за споредне свеце умеће у Службу главнаго за исти дан, и међу неговом стихирама нашла која стихира што би се специјалније могла односити на нашега Симеона? У минејима што сам их прегледао у београдским збиркама рукописа Народне библиотеке и СКАкадемије наука [26]) — не. У

[26]) У два перг. рук. бугар. рец. из 13/14 в. у Нар. библ. (бр. 12 и бр. 444) нема уопште ништа о нашем Симеону, ни уз Сим. Богопр. ни засебно под 13 фебр. У перг. рук срп. рец. 14 в. у Н. библ. (бр. 293) такође ништа. — У рук. срп. рец. с краја 14 в. на хартији (водни знак: два круга пресечена правом, аждаја) у Н. библ. (бр. 680), у Служби Сим. Богопр. (поч. од листа 19β) уметнуте су и стихире (од л. 23β до л. 25α) за спередне свеце дневне: Власија, Вукола прор. Азарија, Павла и Симеона, Клавдија, да би се на њих наставиле и завршиле стихире за главног свеца Сим. Богопр. са славословљем и за пророчицу Ану на л. 26β; без икаква помена о нашем Симеону. Него се ту под 13 фебр., од л. 96α јавља за-

свима је Служба нашем Симеону одвојена засебно за дан 13 фебруара, и то већ у познатој редакцији Теодосијевој, потпуној, с обзиром на број „зачела" канонских стихира; и у издању Ст. Новаковића у Старинама XI, иако он неоправдано сумња у то (в. Зборн. А. Белићу, у нап. на стр. 159). Али, у Служби Сим. Богопр. имају неколике стихире што би се могле сматрати и као „опште", т.ј. стилизоване тако да би се могле односити, поред других, и на нашега Симеона, нарочито с алузијом и на његово виђење Спаситеља. Овде ће се наводити по тексту из рук. СКАк. бр. 11, за који је поређењем утврђено да се слаже с текстом у рук. СКАк. бр. 282, као и са рук. Н. библ. бр. 113, 680, 681, 682. Тако на пр. (СКАк. бр. 11, л. 16α_1): Вь праведьныихь селѣхь радосно вьдвараѥ се праведьнааго Господа, Симеоне праведьныи, иже божьствноѥ творештеѥ оправда ти прѣставлѥниѥ, моли, прѣблажен'не, о нась...; или (л. 17β_1): Законоу Господеви вьседрьжителю ти послоужиль ѥси праведьнь іако вь истиноу и вь законѣ непорочьнь блажень бывь, тѣм'же...; или (л. 18α_1): Видѣвь желаѥмаго раздрѣшениѥ приѥль ѥси

себно позната Теодосијева Служба св. Симеону (Паметь иже вь светыихь отьца нашего Симеона, оучитела срьбьскаго и новаго мироточьца с познатим канонским акростиховима (тада званим „зачела" а доцније, у 15 в., „краегранесіе"), потпуним (33): *Ѳеодосиѥ недостоини по—ю те, оче Симеоне!* У стихире Симеонове, обично у завршне у свакој песми (ирмосу), уплетано је и име Савино или се по дуалним облицима глагола и заменица види да се и на њега односе, тако до завршног славословља на л. 119β. Од л. 120α додате су засебно „памети" за друге споредне свеце дневне, Аксентија (од 120α) па од л. 124α синаксарски помени само Акила и Прискелија, Евлогија, па безименог оца и сина распетих, а одојено, под 14 фебр. памет Мартинијана од л. 125α до 130α. — У рук. срп. рец. с краја 14 в. на хартији (в. зн.: аждаја) у Н. библ. (бр. 681), с текстом на два ступца, у Службу св. Сим. Богопр. (од л. 18β_1 до 32β_2) уметнуте су углавном синаксарске „памети" споредних светаца (Андријана и Евуле, Власија, Вуколе, Азарија, Павла и Симеона, Клавдија и „душа праведних") али не и нашега Симеона; него је под 13 фебр. (од л. 66β_1) засебно иста Служба св. Симеону од Теодосија с наведеним зачелима канонским (од л. 73α_1), да би се међу те стихире, између 20 и 21 зачела, у прекиду речи по—ю, као у Службу главнога дневнога свеца, уметнула „памет" за Мартинијана, и три краћа стиха поред синаксарског житија (л. 78β_1), па за Алику и Прискелија (л. 79β_1), Евлогија (79β_2), оца и сина распетих (80α_1) а затим да се наставе и заврше стихире за Симеона с уплетањем и Са-

тѣлесною, богодьхновенне, и ꙗже зрѣла пшеница прѣшьль ѥси кь отьцемь, славне, вьспитавь се вь страсти добрѣ. Тѣмже твою... память... сьвршьшаѥмь...; или, нарочито (л. 18α_2): Рака твоꙗ истачаѥть вѣрьныимь исцѣлѥниѥ, памет же славнѣ сиꙗюшти паче сльньца и вьсѣхь доуше просвѣштаюшти (и мрака мысльнааго исхиштаюшти, по рук. 113 и 680), свештен'нотаиниче вьсечьстьне. — Да су све ове стихире првобитно и само Сим. Богопримцу намењене видимо и по томе што се налазе и ван наших минеја, и у великој руској Минiи (изд. г. 1893, Кіевъ). Ради објашњења последњој, која би по култу раке свечеве што истачаѥть исцѣлѥниѥ вѣрьныимь највише још могла приличити нашем Симеону, наводи се објашњење које уз њу дају московска Житiя святыхъ (изд. г. 1905, кн. VI) у нап. 3) на стр. 32: „Мошти Сим. Богопримца пренесене су у Цариград при имп. Јустину Млађем (565/578) и положене у ман. Халкопратиски, који је подигао тај владар. Гроб његов видео је ту и новгородски архиеп. Антоније, руски паломник 12 века". То потврђује и Jean Ebersolt у Sanctuaires de Byzance (Paris, 1921)

вина имена у завршне и славословље; засебно под 14 фебр. је памет Аксентија. — У рук. срп. рец. с поч. 15 в. на хартији (в. зн. три горе с крстом на средњој или црква, звоно или крзно) у Н. библ. (бр. 682), као и у предња два рукописа, у Службу Сим. Богопр. уметнуте и „памети" других светаца осем нашега Симеона, а за нега засебно под 13 фебр. (од л. 90α до 114β) са истом Теодосијевом Службом с потпуним зачелима, прекинутим у речи по—ю (л. 106α до 108α) ради уметања синаксарског житија св. Симеона, али без таквих уметања за друге свеце, после кога се опет настављају стихире за Симеона с уплетањем и Саве; засебно пак, под 13 фебр. (од л. 114β) иде Памет Аксентија и других уз њега споредниjих, а под 14 фебр. (од. л. 120α) и Памет Мартинијана. — У рук. срп. рец., препису из г. 1575, у Н. библ. (бр. 113), исто тако у Служби Сим. Богопр. ништа о нашем Симеону, а у његовој Служби од Теодосија ништа о другим дневним свецима за 13 фебр.; Мартинијан се и не спомиње, а Аксентије са паметује под 14 фебр. — У рук. срп. рец. с краја 14 в., на хартији (в. зн.: звоно) у СКАк. (бр. 11) исти случај одвојених Служаба за Симеоне, без мешања, текст исти као у рук. бр. 680 и 113 у Н. б. — У рук. срп. рец. из 16 в., на хартији (в. зн.: кардиналски шешир) у СКАк. (бр. 282), у Службу Сим. Богопр. уметане и „памети" и других светаца ван нашега Симеона, а у његову од Теод. нису уметане ничије „памети", него су под истим 13 фебр. засебно за Мартинијана (л. 82β), Акиле и Прискелија (л. 83β) и Евлогија (83β).

на стр. 59 напоменом да су мошти Сим. Богопримца биле у цариградском ман. Viérge des Chalcopratia. За раку се ту у наведеној стихири и не каже да точи *миро*, као за раку нашега Симеона, него уопште да исцељује верне који је се прикосну, као што је на пр. и рака, и она у Трнову још, нашега св. Саве, такође не и мироточца, као и раке толиких других светаца.

Али, кад већ имамо тврђење једнога Хиландарца, Доментијана, зар се за припремно прослављање Симеона у Хиландару бар, не би могло претпоставити да је некој изгубљеној, ако не баш Служби, какву претпоставља г. П. Поповић у Братству XXVIII на стр. 44. а оно бар самосталној стихири за нашего Симеона, уплетеној у Службу Сим. Богопримцу, могло припадати оно што Сава у Житију Симеонову наводи као дивљења пуне речи братије хиландарске кад им је, одмах по кончини очевој, причао о њој? Мислим на њихову похвалу *блаженом* Симеону, удешену готово стихирски, а која би заиста приликовала и за Сим. Богопримца, на стр. 170 у Списима св. Саве. Она гласи: „О блажены Сїмеоне, сподобивы се таково видѣнїе видѣти вь коньць: владыкоу светаго благодѣть ти вьздаюшта за подвигы тоуд' твоихь! Тѣмже и веселе се сладкы гласъ изрекль еси вь исхождени доуши твоеи: „Хвалите Бога вь светыхь его, хвалите его и вь оутврждени силы его, хвалите его и по прѣмногомоу владычьствїю силы его!“ Блажень бо боудеши вьсоудоу, тѣм'же и блажены гласъ изрекль еси“. Да ли је ту Сава, како смо навикли код њега, верно репродуковао речи које су хиландарски калуђери изрекли тада над преминулим тек Симеоновом; или је тај стихирски стилизовани став сам удесио онда кад је, после преноса очевих моштију, на осам година после смрти Симеонове, описивао његово успење под могућним утицајем ушаблонисанога описа таквога момента; или му је то цитат из неке њему познате а нама непознате хиландарске још Службе или бар самосталне стихире нашем оцу Симеону, понајпре његове за уплетање у обьште праздьнство за Сим. Богопримцем, односно и с дневним свецима? С обзиром на пријатељску напомену г. Л. Мирковића, кад му је постављено ово троструко питање, отпала би трећа мо-

гућност сасвим, друга се јако поколебала, а остала као највероватнија прва која најбоље и одговара свему што је овде утврђено за Савино казивање. По г. Мирковићу, и у нашим књижевним описима „успења", на пр. код Дунила, чија је Житија превео за С. К. Задругу, књ. 257, уобичајно је да се присутници неком успењу, сви или значајнији ко од њих, диви покојнику тако као неким „блаженствима", те као да је, додајмо, то био онда и стваран обичај. Тако се на пр. у Даниловим Житијима диви сам Данило тек преминулој краљици Јелени (стр. 69/70; Ст. Нов. Прим.[2] стр. 258), тако и краљу Милутину (стр. 118), па тако су се и хиландарски калуђери дивили оцу нашем Симеону, а Сава то запамтио и забележио у свом Житију. — То је све до чега се могло досада доћи у питању о прикључивању нашег оца Симеона Новога Српскога Симеону Богопримцу.

За могућно прво споменуто прикључивање Симеона слављенику дана у који пада и његова „памет", Мартинијану или Аксентију, имамо за првога тврдњу г. Вл. Ћоровића у Предговору Списима св. Саве на стр. XXIII. Ту се каже ово: „Првобитно су се мешале стихире св. Симеону и св. Мартинијану, пошто су се славили исти дан. Такав је случај још и у софиским рукописима. Кад је током XIII а нарочито XIV века, ојачао култ св. Симеона и св. Саве, осећала се потреба да се првим светитељима из династичког круга Немањића обрати више пажње и да им се посвети главни интерес дотичног дана. Стога је потиснут Мартинијан а уведен Сава; и стога је служба развијена са неколико пута већим бројем стихира".

То већ значи нешто и мора се, уз незнатнију корекцију ближе не одређиванога у тој тврдњи, узети у обзир. Г. Ћоровић је у објави друге (*М*) редакције Савине Службе преподобном оцу нашем Симеону Новом Српском, од стр. 176 до 186, наводио под текстом све разлике из прве (*Ш* и *С*) редакције, али ту нема напоменâ о стихирама из њих које би се могле тицати Мартинијана па се мешале са Симеоновим а не би их било у другој редакцији (*М*). Из раније датога описа београдских рукописних минеја наших видимо да се још и у Теодосијевој Служби св. Симеону, са накнадно упле-

теним стихирама и за Саву [27]) заједно са Симеоном, налази и „памет“ Мартинијана као и других узгредних светаца. У вероватно најстаријем тексту београдских рукописа, у оном Н. библ. бр. 681, уметнута је између VI и VII песме, између 20 и 21 „зачела“ (по - ю) под засебним насловом „памет“ Мартинијана, три краће стихире и синаксарско житије, а затим још краће Акила и Прискелија, Евлогија и оца и сина „распетих“. У временски најближим рукописима, у Н. библ. бр. 680 и 682, Мартинијан је засебно издвојен на 14 фебруар, а после Теод. Службе св. Сим. с умецима заједничким и за Саву, немешано су додате синаксарске „памети“ за Аксентија, Акила и остале уз њих. Такво уметање као у рук. Н. библ. бр. 681, уобичајено за споредне свеце у Службу главнога за тај дан, показује управо да је Мартинијан прикључен св. Симеону а не овај њему, како то и г. Ђ. тврди. То би претстављало познију фазу у прикључивању новога свеца старијем, уплетање старије Службе у нову, ону фазу коју имамо у заједничкој Служби св. Сави и св. Синајцима (СКАк. Спом. III). Њој је свакојако претходила ранија, у којој би старији светац био главни па се у његову Службу, међу његове многобројније стихире при крају песама (ирмоса) уплетала и по која тек за новога, онако као у неизданом одломку Службе св. апост. Петру и Павлу и Петру Коришком у рук. СКАк. бр. 123. Уплетање пак стихира и за Саву уз Симеона заједно у Теод. Скужби св. Сим. сасвим је нешто треће. Те стихире нису само Савине па прикључене стихирама које су само Симеонове, него су у истој стихири канонској, некад и у Богородичној, споменута оба свеца заједно као свеци у основи истога типа: пастири стада, учитељи, просветитељи, отачаствољупци, патрони државе и народа; негде се само по дуалним облицима глагола и заменица види

[27]) Њих, ипак, нема толико да би се смело рећи како је првобитна Теодосијева Служба св. Сим., т. ј. она што је састављена од стихира само Симеонових, „развијена са неколико пута већим бројем стихира“. Те заједничке за Симеона и Саву додаване су, по једна или две, при крају сваке од девет односно осам („друга“ уопште и не постоји; в. у Л. Мирковића Литургици, песама, састављених од четири „зачељене“ (акростиховане) и више још обичних стихира.

да се стихира тиче обојице, неименованих. Међу онима што их г. Ћ. налази и у првој редакцији Савине Службе (*Ш* и *С*), нема трага таквом уплетању Мартинијана уз Симеона. То би значило да је мешање Мартинијанових и стихира са Симеоновим у софиским рукописима Службе његове, највише онога типа што нам га приказује београдски рук. Н. библ. бр. 681 са Службом од Теодосија. Према томе не би Сава ни морао „потискивати" Мартинијана, кога је стварно потиснуо већ Симеон, а неки пут и с места потиснутога Аксентије.

Из свега тога могло би се закључити да нам се Служба преподобном оцу Симеону Новом Српском и у познатој првој редакцији софиских рукописа, према тврдњи г. Ћоровића, јавља већ у трећофазној форми самосталне Службе главног свеца, у коју се између VI и VII песме (као у Теод. између зачељених *-ни по — ю ще о-*) умеђу, и поред синаксарског житија слављеникова, иста таква кратка житија и споредних с по неком и основном стихиром. Ранијим могућним формама, првофазној (као у необјављеној Петра Коришкога) и другофазној (као Сави и Синајцима у Спом. III), за Службу преподобном оцу нашем Симеону Новом Српском, нема трага.

V

У прослављању Симеона као свеца неоспорно највише заслуга има син му Сава. Он је, видели смо, и најпоузданији сведок и обавештач о доживљајима и подвизима Симеоновим, нарочито оним којима се удостојио светачког прослављања. Он је за то прослављање био и најпозванији, као стварни поглавар народне цркве наше и пре г. 1219, кад је озваничен за то титулом архиепископа српских земаља и поморских.

Стога ће у питању нашем о времену светачке канонизације Симеонове бити од значаја, и пресудног, чињеница: када је управо Сава почео називати Симеона непосредно и *светим* у списима својим о њему. Та се чињеница мора узети у обзир, и поред и у нас нарочито доцније прихваћенога обичаја да се *светим*, још за живота, називљу и црквени великодостојници (и Сава у Житију Симеонову назива

епископа рашкога *светитељем*, на стр. 172) као и калуђери уопште нарочито пустиножитељи („свети оци“) и, што је најважније, владаоци, као што на пр. још Стефан Првовенчани у Хиландарској повељи својој назива Симеона (в. чл. г. А. Соловјева у Прилозима за књиж. V, на стр. 77). А чињеница се та мора узети у обзир зато што је баш Сава приметно штедљив у давању тога епитета, те се види да му је он давао особено, највише значење. Он се обично служи епитетима мањега значаја и општије употребе, без етимолошке везе са *свецем*.

Тако, у *Хиландарском типику*, у коме о Симеону говори као о покојном ктитору, даје му ове епитете (в. Списи св. Саве, стр. 14 до 150):

1) стр. 25, р. 21/22: вьспоминающте вь прѣподобныхь вашихь молитвахь *богопочивьшаго* отьца нашего и наставника Симеона мнїха;

2) стр. 26, р. 12/13: *прѣподобьнымь* отьцемь Симеономь, према грчком: τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν;

3) стр. 36, р. 20/22: *трьблаженомоу* отьцоу нашемоу Симеоноу мнихоу, према грчком: τοῦ τρισμάκαρος πατρὸς τε ἡμῶν καὶ κτήτορος, τοῦ μοναχοῦ;

4) стр. 27, р. 13/14: и вьсхотѣ онь *блажены*;

5) стр. 27/28: врѣменѣи сьмрьти *прѣподобьнаго* отьца Симеона мниха, према грчком: περὶ τοῦ καιροῦ τῆς τελευτῆς τοῦ ἁ γ ί ο υ πατρὸς ἡμῶν;

6) стр. 28, р. 20: и оного (Симеона) *светыми* молитвами, према грчком: καὶ ταῖς ἐκείνου ἁγίας εὐχαῖς;

7) стр. 29, р. 17/20: *чьстьными* молитвами ваю оугодника, нашего же отьца и ктитора Сумеона, према грчком: ταῖς τιμίαις εὐχαῖς τοῦ ὑμετέρου θεράποντος, ἡμῶν δὲ πατρὸς τε καὶ κτήτορος;

8) стр. 72, р. 20/22: и *прѣблаженаго* и *светаго* отьца молитвою, према грчком: καὶ τῆς τοῦ παμμάκαρος καὶ ἁ γ ί ο υ πατρος ἡμῶν εὐχῆς;

9) стр. 124, р. 23/25: памѧть *трьсветаго* и *приснопаметнаго* отьца нашего и ктитора кур Сїмеона мниха, према грчком: τὴν μνήμην τοῦ τρισμάκαρος καὶ ἀοιδίμου πατρὸς ἡμῶν καὶ κτήτορος, κυροῦ Παύλου;

10) стр. 137, р. 22/24: и за молитви *блаженаго* отьца нашего Сїмеона.

Како се одмах види, употреба епитета за Симеона у Хиландарском типику условљена је у већини случајева основним грчким текстом с епитетима за ктитора Евергетидског манастира, кир Павла. У три цитата без паралела у грчком тексту, у бр. 1, 4 и 10, Сава је самостално назвао Симеона један пут *богопочившим* а два пута *блаженим*. Од седам паралелних цитата, само у два се опажају неслагања: у бр. 5) за τοῦ ἁγίου πατρὸς има *прѣподобьнаго* отьца, али, у бр. 9) за τοῦ τρισμάκαρος има *трьсветаго!* Само, овај последњи случај смели бисмо тумачити као накнадну измену преписивача хиландарских, и првога, са основног текста Хиландарског типика, који је Сава као свој лични примерак понео са собом при преносу Симеонових моштију у Студеницу г. 1208, да би по њему у Студеници удесио Студенички типик. Јер у тој, Савиној, преради, углавном: препису Хиландар. типика за Студеницу, стоји на том месту, на стр. 124: *трьблаженаго* (и прѣподобьнаго) за τρισμάκαρος, како је свакако стојало и у основном, Савином, примерку овога типика, који се тако верно држи грчкога оригинала. При изради Студеничкога типика Сава је имао пред собом само свој Хиландарски типик; грчки му текст није више био потребан. Утолико је пак већи значај броја 5) са *преподобни* а не *свети* за грчки ἁγίος, што се и за једини још случај где је у Хиландарском типику остао *свети* за ἁγίος, у броју 8) на стр. 72, као епитет директно везан за Симеона, у Студеничком типику налази опет само *прѣподобьнаго* отьца нашего за оба грчка епитета: παμμάκαρος καὶ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, како је вероватно било и у основном тексту Хиландарског типика, личног примерка Савина. Значај овога случаја утолико је већи и по томе што је Сава ову главу 12 (о односу манастира према државној власти), за Студенички типик израдио сасвим изнова, независно и од Хиландарскога типика а камоли тек од Евергетидскога. Стога се оваква употреба епитета за Симеона у г. 1208, по преносу његових мошти, као самостална Савина, утолико пре мора узети у обзир.

И што је још значајније, на два места: у „глави“ 13 (о постављању игумена студеничкога) и у „глави“ 35 (о помену ктиторима), која су за *Студенички типик* самостално удешавана, независно и од грчкога угледа и његове прве прераде у Хиландарски типик, те и без паралела са њиховим текстом — јављају се за Симеона епитети:

11) стр. 76: *блаженьнаго* отьца нашего и ктитора господина Симеона; и

12) стр. 125: *прѣподобьнаго* отьца нашего и ктитора господина Симеона.

Тако би од дванаест наведених места само у једном случају, зависном од грчкога угледа, у броју 6), и то само у Хиландарском типику, остала употреба епитета *свети* у вези са Симеоном. Али, овога пута епитет тај није ни примењен на Симеона директно него на његове *молитве*, а оне се и онако већ, и независно од њега, могу сматрати *светим*, какве су у истом контексту на стр. 28 на пр. још и „свете ризе и завесе“ или „свети сасуди“ (стр. 27). У *Студеничком типику*, дакле, писаном најраније и највероватније у г. 1208, несумњиво у Студеници, па према њему врло вероватно и у основном тексту *Хиландарског типика*, није Сава ни један једини пут назвао директно Симеона *светим*, исто онако како није ни *мироточивим*, нити је уопште чинио какве алузије на његово мироточење ни у Студеници, још мање у Хиландару.

У предговору свом Студеничком типику, у „слову *а*“ са *Житијем Симеоновим*, потпуно самосталним и књижевним радом, Сава употребљава за свога оца ове епитете:

1) стр. 151, у наслову: О наслѣдовани светаго монастира сего *прѣподобьнымь* отьцемь нашимь и хтиторомь господиномь Сїмеономь — према наслову Хиландарског а типика (бр. 2, стр. 26), који је опет удешен према грчком оригиналу: τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν;

2) стр. 151, р. 13: сего *трьблаженнаго* господина ны отьца;

3) стр. 153, р. 21/24: сы же *благовѣрьны* и *христолюбивы* господинь, *прѣчьстьны старьць* подвизаше се вь неко-

торое число причисти се сь оугодивьшими Богоу вь дьнь страшнаго соуда;

4) стр. 154, р. 5: семоу же *блаженномоу старьцоу;*

5) стр. 154, р. 13: сыи *боголюбьны* отьць нашь и хтиторь;

6) стр. 154, р. 24: сего *блаженнаго* моужа, господина и оучителѩ;

6а) стр. 155, р. 7: *сьмотрьливы* сы моужь;

7) стр. 156, р. 20: *добры* господинь и *благы* пастырь;

8) стр. 157, р. 1/10: онь же *блаженныи* старьць... избра... сина Стефана Неманю, оть Бога вѣнчанаго зети курь Алеѯіа, цара грьчьскаго... и самь вѣнчавь его и благословивь его изрѣднѣ, ꙗкоже благослови Исаакь Іакова... вьсакымь благословеніемь;

9) стр. 157, р. 23/24: *благыи* отьць;

10) стр. 160, р. 6/15: Что бо и нарекоу? *Господина* ли *добраго*? *Оучителꙗ* правовѣрію? *Отьца* ли *благаго*? *Пастыра* ли...? Црьквамь ли *просвѣтителꙗ?* Ништимь ли *слоужителꙗ и любителꙗ*? Чистотѣ вьселюнѣи *свѣтило?* Прѣмоудрости ли *наставника и сьмыслодавьца* и несмысльнымь *казателꙗ? Сьблюдителꙗ* ли стадоу и прѣмоудро *отвѣтодавьца*?

11) стр. 160, р. 19: сего *прѣмоудраго* и *дивнаго* моужа;

12) стр. 160, р. 22/27: Христоу Богоу извольшоу... насытити его желанія неисповѣдимаго и *светаго*... и обштника сьтвори себе... аггелскаго и апостольскаго образа;

13) стр. 161, р. 10/11: сы же *прѣдивны и блажены* отьць нашь и хтиторь господинь Симеонь;

14) стр. 161, р. 17/18: отьць нашь господинь Симеонь;

15) стр. 161, р. 24: *блажены* сы старьць;

16) стр. 162, р. 1: *боголюбивы* господинь Симеонь;

17) стр. 162, р. 8: *блажены* госп. н. Симеонь;

18) стр. 162, р. 19/20: *блажены* отьць госп. Симеонь;

19) стр. 163, р. 10/11: *блажены* отьць н. и хт. госп. Симеонь;

20) стр. 163, р. 15: онь же *блаженыи;*

21) стр. 163, р. 22: онь *блаженныи;*

22) стр. 163, р. 28: *прѣподобны* отьць нашь;

23) стр. 164, р. 2: сего *блаженаго* подвизы и троуды;

24) стр. 164, р. 20/21: *блажены* отьць н. и хт. госп. Симеонь;

25) стр. 165, р. 4/5: *христолюбивомоу* старьцоу;

26) стр. 166, р. 2/3: *блаженныи* отьць госп. Симеонь;

27) стр. 166, р. 4/5: начеть ми *светаа* и *чьстьнаа* и *сладкаа* словеса глаголати;

28) стр. 167, р. 4: *блаженныи;*

29) стр. 167, р. 13/14: вьздвигь *прѣчьстнѣи* роуцѣ свои;

30) стр. 167, р. 22/23: аз же падь ниць на *прѣчьстноую* ногоу его;

31) стр. 167, р. 22/23: *блажени* господине мои Симеоне;

32) стр. 168, р. 2: *прѣчьстныма* ногама твоима;

33) стр. 168, р. 3: твоихь ради *прѣчьстныхь* молитьвь;

34) стр. 168, р. 15/16: *блаженыи* старьць;

35) стр. 168, р. 21/22: *блажени* господине Симеоне;

36) стр. 169, р. 21: на семь *блаженемь* старци;

37) стр. 170, р. 4/5: вьтиша *блажены* старьць;

38) стр. 170, р. 7: *блаженомоу* старьцоу;

39) стр. 170, р. 12/13: *прѣбожьствьныи* доухь свои испоустивь;

40) стр. 170, р. 16: сего *прѣподобнаго* моужа (кончина);

41) стр. 170, р. 17/18: дивлıаахоу се *просвѣщенїю* лицоу его глаголюшта: ѡ *блаженыи* Симеоне;

42) стр. 170, р. 25: *прѣподобное* тѣло его вьзьмше;

43) стр. 170, р. 29: окрьсть *прѣподобнаго* тѣла;

44) стр. 171, р. 6: *прѣподобное* тѣло;

45) стр. 171, р. 7: *блаженое* тѣло;

46) стр. 171, р. 11/12: *блаженномоу* отьцоу нашемоу;

47) стр. 171, р. 18/19: господина Симеона *светыими* молитвами;

48) стр. 172, р. 3/4: *блаженымь* отьцемь Симеономь;

49) стр. 172, р. 7/8: *блажены* отьць н. госп. Симеонь;

50) стр. 172, р. 10/11: вьзми *чьстьные* мошти господина ны Симеона;

51) стр. 172, р. 15/16: отьврьзь гробь *блаженнаго* старца и обрѣтохь *чьстьное* тѣло его цѣло;

52) стр. 172, р. 21/22: вьзьмь азь *чьстьные* мошти его;

53) стр. 172, р. 24/26: молитвами *блаженнаго* и *прѣподобнаго* и *чьстьнаго* госп. ны и отьца Симеона;

54) стр. 172, р. 28: сь *чьстьными* мошт'ми;

55) стр. 173, р. 9: *прѣчьстьное* тѣло отьца своего;

56) стр. 173, р. 11: *блаженныи*

57) стр. 173, р. 13/14: о семь *блаженемь* отьци нашемь и хт. госп. Симеонѣ;

58) стр. 173, р. 27/28: *чьстьнымь* моштемь его;

59) стр. 174, р. 3: *блаженомоу* отьцу и хт. госп. Симеоноу;

60) стр. 174, р. 9: *чьстьными* молитвами отьца н. и хтитора;

61) стр. 174, р. 12: сего *прѣблаженнаго* отьца;

62) стр. 175, р. 5/6: молитвами *прѣподобнаго и блаженнаго* отьца н. и хт. госп. Симеона.

Из 63 примера ова видимо да се Сава у Житију Симеонову, писаном после преноса моштију његових, у Студеници, поред уобичајених вишемање индиферентних епитета: *блажени*, *преподобни*, *часни* и др., служио, у вези са Симеоном, епитетом *свети* само три пута: у бр. 12, 27 и 47. Али и у та три случаја епитет *свети* није везан директно за Симеона као остали навођени, него се односи: у бр. 12 на *желанїе* Симеоново, односно на предмет његове жеље, на Бога; у бр. 27 на *словеси*, узета из *Светих* књига; а у бр. 47 на *молитве* Богу, а све се то, због директне везе с Богом, може назвати *светим* с обзиром и ма на кога другога човека, не и свеца.

Између 63 наведена примера заслужују нарочиту пажњу они под бр. 3, 8 и већ споменути под бр. 12, и то зато што се у Савином тексту запажа ту зависност и угледање на текст раније Стефанове повеље Хиландару, што је истакао и г. А. Соловјев у чланку о њој (Хиландарска повеља великога жупана Стефана итд. у Прилозима за књиж. и др., књ. V, стр. 77, 78 и др.). Стефан је наиме у тој повељи својој, писаној по добром рачунању г. Драг. Анастасијевића у СКАк. Гласу XCII, стр. 77/78, *за живота Симионова*, г. 1198/99 (не 1201/1202, како мисли г. А. Соловјев) — назвао свога оца на шест места непосредно *светим*, а то несумњиво као

калуђера и великосхимника („сретог оца“) или, можда, по добром свом византиском васпитању, и као владара. Ево тих шест места из Стефанове повеље Хиландару, по тексту датом у Прилозима V (стр. 66/71):

1) зачеть... пешти се о доуши своеи господинь ми *свети* благовѣрьны чьстьны старьць Симеонь подвизаѥ се... вь нѣкоторое число причьтень быти сь оугодьшими Богоу вь дьнь страшнаго соуда... (стр. 67, р. 10);

2) (птица т.ј. Сава) ѥже глась вьниде вь оуши прѣподобьнаго и дивнаго господиоа ми *светаго* Симеона, чьстьнаго старьца... (стр. 68, р. 2/4);

3) (вь оумь его вьложьшоу Христоу)... чьстьнаго ми и блаженаго старьца *светаго* Симеона, остави мене (Стефана)... на прѣстолѣ его... мене, любовьна его сина Стефана... зети оть Бога вѣнчанаго курь Алеѯїа, цѣсара грьчьскаго (стр. 68, р. 27/32);

4) чедолюбьни и сладьки старьць господинь ми *свети* Симеонь... благослови ме (Стефана) изреднѣѥ оть прочеѥ моѥ братиѥ, ꙗкоже благослови Исакь Иакова... вьсакымь благословениемь (стр. 68, р. 33/36);

5) господиноу ми *светомоу* Симеоноу волю его напльнихь о цркви (стр. 70, р. 6/7);

6) (помышꙗхь вь себѣ: сьподобить ме владика мои... быти...) и оу гроба чьстьнаго и благовѣрьнаго старьца, господина ми *светаго* Симеона мнихь (стр. 70, р. 11/15).

Од тих шест места не долазе у обзир 2), 5) и 6), јер им у Савину тексту нема паралела. Прво од њих (2) Сава је изоставио из скромности, како то лепо запажа и г. Соловјев (стр. 78). Примери Стефанова текста под бр. 3) и 4) у Саве су везани уједно и скраћени у пример његов под бр. 8), а цео је тај став уосталом Сава могао узети и непосредно из Немањине повеље Хиландару (Списи св. Саве, стр. 2. р.20/30), као из списа вероватно свога, одакле је и Стефан преносио тај текст у своју повељу. Стефанову примеру под бр. 1) одговара Савин под бр. 3). Ни на првом (8) ни на другом месту (3) Сава није употребио Стефанов епитет *свети* за Симеона. Зашто? То нам је добро објаснио и г. А. Соловјев овако: „Мислимо да св. Сава као духовно лице није смео да про-

гласи свога оца за светог, док није био канонизиран. Међутим, световна лица већ дају му епитет *светог* одмах после његове смрти [и за живота, додајмо, баш с обзиром на ову повељу], служећи се стилом византиских повеља". (Прил. V, 77).

Оба та примера, или баш и само први, јасно показују колико је Сава, први наш каноничар, био опрезан у употреби епитета *свети*, схватајући га увек у основном значењу његову као епитет приличан само правим, озваниченим свецима између људи, а осем тога још стварима и радњама непосредно намењеним и везаним за Бога, Спаситеља, као: служба, литургија, молитва, љубав, жеља, речи, утвари црквене и др. Зато је у примеру под бр. 12), коме одговара као углед текст из Стефанове повеље (стр. 68, р. 23/26): Христоу Богоу извольшоу... насити его желаниıа неисповѣдимаго *светаго* и обьштника и (њега) сьтвори... аггелскаго и апостольскаго образа... — оставио епитет *свети*, пошто ни он није везан за Симеона непосредно него за његова *жељења* Богу, богоугодна те и света. Овај би случај још боље утврђивао оно што показују примери Савина текста под бр. 3) и 8). Нејављање у Савину тексту о Симеону епитета *свети* у непосредном односу на њ, уз то опет јављање у посредном — неће бити случајност него доказ опрезности у стилистици Савиној.

Потребно је још једно мало објашњење о бр. 39) у Савину тексту. Ту је он употребио епитет *прѣбожьствьныи*, који би могао указивати на светаштво Симеоново и у осећању Савину. Али, у ствари, епитет је тај везан не за Симеона директно него за његов *дух*, и то при умирању, а овај је као део духа Бога у сваком човеку, сам по себи божьствьныи.

Тако бисмо, и за Житије Симеоново, исто као и за Студенички типик, а према њему и за основни текст Хиландарскога, утврдили: да Сава у тим списима својим *није ни један пут за Симеона употребио епитет* **свети**, *не само причајући о њему као живу и калуђеру, великосхимнику, него ни у причању о смрти његовој, заиста и чудној, па ни после у причању о отварању гроба и преносу моштију и сахрани у Студеници*. Исто тако, ни један једини пут не назива га ни *мироточцем* ни *мироточивим*, па ни *чудотворцем*, нити чини

и најмању алузију на мироточење и чудотворство његово у Хиландару, ни у Студеници. Додајмо одмах да га не назива ни *отачаствољупцем*, ни у бр. 10) на стр. 160, у панегиричком уметку где се пита како би га назвао па ређа називе: *учитеља, наставника, пастира саблудитеља* стаду, *просветитеља, смислодавца* и премудрог *ответодавца*, и др.

Све то, с обзиром на Саву као „најреалистичнијег" књижевника у Старој књижевности нашој, добива нарочито и пресудно значење за расправу питања о светаштву Симеонову. А то и стога још што Сава употребу епитета *свети* за Симеона није апсолутно искључио из своје стилистике него епитет тај употребљава и директно везан за Симеона у спису, који је нарочито и посветио прослављању свога оца као *свеца*, у *Служби св. Симеону*[28]).

У том спису, скроз панегиричком, текст је наравно пренатрпан епитетима разним, тако да би нам за навођење примера као досада требало управо преписати целу Службу. Поред најчешћих: *преподобни* (и у наслову), (*пре*)*блажени, богоносни, богомудри, божаставни*, и иначе омиљених у Савиној стилистици, јавље се и *свети*, у овим примерима:

1) стр. 182, р. 8/9): тѣмь и мракь грѣховьны отьгнавь, *свете*, сь више испроси ми благодать;

2) стр. 185, р. 16: отьчьствие си просвѣти, *свете* Сумеоне;

3) стр. 185/186: и *светаю* рака моштеи твоихь;

4) стр. 186, р. 9 (упут иза ст. 50): „Слава Богоу" на стих. вь охт. и *светомоу* глась ·ѕ·.

Додајмо одмах да стихире 32 и 48 као и упут после стихире 50, из којих су наведени примери под бр. 1), 2) и 4) с епитетом везаним непосредно за Симеина а не посредно, преко раке као у бр. 3), не постоје у софиским рукописима *Ш и С*, т.ј. у првој редакцији Службе.

Исто тако, сасвим разумљиво, назива овде Сава Симеона и *чудотворцем* (стр. 179, р. 8; стр. 181, р. 19), и *отачаство-*

---

[28]) Према томе, види се колико се груба погрешка чини у књижевноисториским списима и школским уџбеницима, који спис Савин *Житије Симеоново* наводе као *Житије светога Симеона*; погрешка која се повлачи од Шафарикове Историје до Академијина издања Списа св. Саве.

љупцем (стр. 185. р. 4), а о *мироточењу,* као главном чуду по ком је проглашен за свеца, пева неколико стихира нарочито (3, 15, 19, 40, 45, 49).

Како је Сава, доцније, обилато употребљавао епитет *свети* и за Симеона, већ поодавна проглашенога за свеца, може нам показати кратка његова *Посланица Спиридону* из г. 1234. Ту се Симеон помиње три пута и увек с епитетом *свети*:

1) стр. 187, поред наслова који неће бити Савин, и у р. 7: лаври *светаго* Симеона; и

2) стр. 188, р. 2: домоу *светаго* Симеона.

На жалост вероватно најранији спис Савин, она прерада руске Иларионове Похвале Владимиру-Василију у Похвалу Симеону, коју је у концептном преводу с руске рецензије могао спремати још за боравка свог у манастирима св. Пантелејмона или Ватопеду [29]), деведесетих година 12 века, није нам сачуван у првобитној форми. Прерађивао ју је свакако и он сам, доцније, кад му је требала за *свеца* Симеона; а затим, спис нам је тај сачуван само у препису из г. 1264 од Доментијана, који га је такође прерађивао за своје хагиографско Житије св. Симеона [30]). Стога нам овај спис не може поуздано послужити у овом питању. Вреди ипак истаћи, да се у Иларионовој Похвали Владимиру-Василију, бар у дѣлу који Петровски [31]) наводи као употребљен у Похвали Симеону, за Владимира никад не употребљава епитет *свети.* А овај се пак епитет наизменично са најчешћим (*преподобни*) у Похвали св. Симеона како је сачувана у Доментијанову Житију св Сим., јавља у истом укупном броју (16), чешће у партијама самосталним, уметнутим или дометнутим уз основни Иларионов текст, каква је на пр. она од половине стр. 32 до почетка стр. 34, у којој је размера јављања 6 : 2 за *свети,* док је насупрот томе на пр. на стр. 31, где је боље и непрекидније очуван текст Иларинов и првобитна прерада Савина, однос 5 : 3 за *преподобни.*

---

[29]) Г. Ильинскій, Значеніе Аѳона, Журн. Мин. Н. Пр. 1908, новембр.

[30]) СКАк. Глас CLXI (Ко је саставио Похвалу Симеону, стр. 139/181).

[31]) М. П. Петровскій, Изв. Отд. рус. яз. и слов. XIII (1908).

VI.

Да ли тој опрезности у титулисању Симеона има трага и ван списа Савиних, у каквим било белешкама о њему? Као да има. Најстарија засад позната белешка о њему јесте она у запису мниха Симеона на јеванђељу Вуканову. Запис тај, који сам и лично проверио на рукопису лењинградске Публичне библиотеке, објавио је Љ. Стојановић у Записима и натписима под бр. 7. Датирао га је, оправдано, „око 1202 године", јер је свакако писан у оно време кад је кнез Вукан, уз помоћ угарску, био успео да оземљствује брата Стефана и сам се прогласи за великога жупана. Запис тај завршује старац Симеон напоменом да је јеванђеље то писао веле-славьномꙋ великомꙋ жꙋпанꙋ Вльꙋкꙋ, сына (м. сынꙋ, под утицајем наредних генитива?) самодрьжьнаго господина области своѥѥ Стѣфана Немане.

Писцу записа, види се, било је нарочито стало да истакне *самодржавност* великога жупана Вука, господина свога. Стога истиче и за оца његова ту самодржавност, те и име које је носио као самодржац. Тако је. Али, зар се онако побожни и пустињиштву одани мних Симеон, пишући запис тај, не би, у жељи да господина свога што више прослави славом оца његова, сетио и светаштва, чудотворства и миротоштва његова те све то или најглавније бар и напоменуо, ма и само употребом епитета *свети*, — да је заиста Стефан Немања још одмах после 13 фебруара г. 1201, као чудотворац и мироточац, и проглашен за свеца у Светој Гори? А за годину дана после тако значајнога догађаја, да га је заиста и било, несумњиво је да би се за њ дознало и у земљи отачаства „светога", у Рашкој, па и у Зети баш. Међутим, старац Симеон у запису „око 1202 године" не само што не помиње Немању као свеца, него не назива га ни његовим калуђарским именом, као да не зна ни то да се закалуђерио. Иако би ова чињеница, с обзиром на то да је старац Симеон несумњиво морао знати за калуђерство Немањино те и за његово калуђерско име па га ипак не помиње, могла оправдано поколебати доказну вредност овога записа у нашем питању, наводим га ипак овде, сматрајући да и он, у

вези с другима, може имати неке доказне вредности, узгредне. Нарочито у поређењу с другим једним записом у истој књизи Стојановићевих Записа и натписа, с оним под бр. 9, датираним, мање поуздано, „око 1220 године". То је познати надгробни натпис у Васојевићким Ђурђевим Ступовима код Будимља, где се за жупана Стефана Првослава каже да је син великаго (жѹпана Тих)омира а синовьць светаго Симеона Немане. Јер, и овде бисмо пре свега имали жељу записивача да прослављајући покојника истакне неку *самодржавност* његову, истакнуту више још самодржавношћу његова оца, бившег великог жупана. Па ипак је овај записивач, да би још више прославио покојника славом његових рођака, у помену Немање истакао не и његову самодржавност него, као нешто више још, његово светаштво. Зашто? Свакако зато што је у време кад је натпис тај резан „око 1220 године", Симеон-Немања већ био проглашен за свеца. Да је, према томе Симеон-Немања био светац већ и у време кад је старац Симеон, писац Вуканова јеванђеља, састављао свој запис у књизи светој, којој би помен Немањина светаштва још боље пристајао, вероватно је да би тога и таквога помена ту и било.

Тако би, према ова два записа којима и није циљ да прослављају Немању-Симеона него другога славом његовом, што већом, излазило: да се у земљи отачаства Немање-Симеона, у Рашкој и Зети, „око 1202 године" није знало за *свеца* Симеона, а „око 1220 године„ знало се и истицало се његово светаштво, као и у свима осталим познијим записима с поменом његова имена.

Има још један за ближу временску одредбу Симеонова светаштва врло значајан запис, утолико значајнији, што се оправдано може претпоставити да је и састављан са знањем првога нашега архиепископа, Саве. Да је и учествовао у његову састављању не би се већ смело рећи, зато што је удешен удворније и похвалније за Саву него што би се очекивало према познатом иначе обичају његовом да, при помену себе самога, нарочито се „поништава". То је запис онога или оних Савиних помоћника, „књижевника" у Солуну, у „његову" манастиру Филокали, којима је он по по-

вратку из Никеје г. 1219, као први архиепископ наш, дао да му препишу книгы многы законыѥ о исправлѥнии вѣрѣ ихже трѣбоваше сьборьнаа ѥмоу црькви (Дом., Ж. св. С., стр. 227). Ту је пре свега номоканон, крмчија. Основни запис тај првих преписивача основног „архиепископског" примерка Номоканона, који се чувао у архиепископији Жичи, преписивали су и сви познији преписивачи примерака, потребних за нове епископије Савине. Тексту основног редакторског записа ти познији преписивачи додавали су по нешто и новога, посебнога: ко је, где, и за кога и кад преписивао из „архиепископске књиге". Због тих разних дописа, Љ. Стојановић је запис тај на Номоканону и објавио под четири броја: а) бр. 19, од г. 1262, писан за епископа зетскога Неофита од „иловичкога" монаха Богдана; б) бр. 38, од г. 1305, за Хиландар, коме га Сава није ни дао пошто је био намењен епископијама, преписан руком епископа рашкога Григорија Другога; в) бр. 1029, од г. 1252, преписан од будимскога епископа Теофила; г) бр. 5543, од г. 1295, преписан за митрополију Милешеву.

Према свим тим преписима, баш и према оном у бр. 19, где је у ставу који нам треба, преписивач Богдан изоставио место с поменом Симеона, а све оне похвалне фразе о Сави пренео на свога епископа Неофита, баш и по томе, види се да је у основном архиепископском примерку, Савином, посталом г. 1219, стојало да тај Номоканонь... изиде на свѣть нашего ѥзыка... потьштаниѥмь и любовию многою и желаниѥмь измлада освѣштенаго, богочьстиваго и прѣосвѣштенаго и прьваго архиѥпископа вьсеѥ срьбьскыѥ землѥ курь Савы, сына прѣподобьнаго отьца Симеона, прьваго наставника вьсѣи срьбьсцѣи земли. — Ето, за Симеона, о коме се и у Савином панегиричком спису, у Служби, с обзиром нарочито на прву редакцију њену (*Ш* и *С*), насталу у низу година од 1209 до 1213, каже и да је чудотворац и мироточац и отачаствољубац — овде се, у запису из г. 1219, не каже ни да је *светац* нити се алудира на његово чудотворство и миротоштво. Каже се за њ само да је *преподобни* и *наставник*, онако као у списима које је Сава писао пре Службе.

Зашто? Да ли само краткоће ради? Јер, заиста, запис тај није ни састављан ради прослављања Симеонова него Савина. Али, опет, зар прослављању Савину не би много више допринело истицање светаштва Симеонова? Нарочито у књизи црквенској, као што је Номоканон. Али и законској, пре свега. И у књизи — биће и то од значаја — којој је *надзорни редактор* био Сава. Неће ли се, и у овој књизи, у редакторском запису, том простотом и краткошћу помена Симеонова изражавати она споменута већ *опрезности* Савине стилизације? На ту нас претпоставку упућује истакнута већ чињеница: да се епитет *свети*, директно везан за Симеона, налази тек у другој (*М*) редакцији Савине Службе а не и у првој, у софиским преписима (*Ш* и *С*). С обзиром и на постанак Номоканона у г. 1219, значило би да је другу редакцију Службе (*М*), с насловом ипак сачуваним из прве: (Пàметь) *прѣподобьнаго* отьца нашего Сумеона Новаго Срьбьскаго (стр. 176 у Списима св. Саве), Сава удешавао тек по доласку из Солуна, најраније г. 1219, као актуелни архиепископ, у архиепископији својој, у Жичи. Први црквени законодавац, номоканоничар наш, Сава, по томе и разумљиво скрупулозан у употреби јасно одређених термина, могао је другу редакцију своје Службе преподобном оцу Симеону, с истицањем и његова *светаштва*, удешавати тек онда када је *преподобни* Симеон прописно озваничен и за *светога*, за то меродавном одлуком Архиерејског сабора вьсеѩ срьбьскыѩ землѩ и поморскыѩ. А у томе су Сабору, поред њега, као претседника, и претставника државе краља Стефана Провенчанога, били чланови епископи нових осам од Саве основаних епископија и, свакако, игумни архиепископије Жиче, лавре Студенице и „првог гроба" Симеонова, Хиландара. Та је одлука могла бити донесена и са благословним споразумом Сабора светогорских отаца, коме тај акт светачке канонизације Симеонове једино и приписују Светогорци наши, Доментијан и Теодосије, први на пола века, а други на скоро цео век после смрти Симеонове. За Сабор светогорских отаца, уколико је учествовао у светачкој канонизацији Симеонoвој, смело би се можда рећи да је имао улогу, ако не иницијатора а оно као некога касационога овериоца зако-

ним путем донесене одлуке надлежнога Архиерејскога сабора све српске земље.

Али су Доментијан и Теодосије морали имати некога основа по коме су, и некога разлога са кога су учешће Свете Горе и Хиландара у посвећењу Симеонову истицали на прво и искључиво место. Први основ давала им је свакако чињеница да се и у њихово време, као и у Савино, и више још, видно истицао културни престиж Свете Горе и Хиландара, једнога од главних центара највише византиске учености и јединога нашега, рецимо, „универзитета" у њему, над хришћанско-културном провинцијом, Рашком, са центром у Жичи, у којој је Савино архиерејско училиште могло бити тек у рангу припремне средњошколске „богословије" или „богословске академије", у Студеници, и у другим епископским седиштима. Затим, сама хиландарско-светогорска легенда о Симеону која се, видели смо, почела стварати још одмах по смрти његовој и по „виђењу" Спаситеља, коју су легенду они углавном и препричавали у списима својим. Даље, оно могућно тражење из Рашке, управо од стране Саве који је и сам одушевљен Светогорац, да се добије одобрење од Сабора светогорских отаца за одлуку о светачкој канонизацији Симеоновој г. 1219. Најзад, несумњиво, и оно раније, стварно тражење из Рашке г. 1218 *помоћи* од Свете Горе, управо од Саве који је тада онде боравио, да би се обновило мироточење гроба Симеонова у Студеници, и стварно тада дата помошть отьноудь (Списи св. С., Служба св. Сим., стих. 3, стр. 176) преко Савина посланика Светогорца Илариja. У току педесет година та је легенда, у време када ју је препричавао Доментијан, добила у Хиландару и Светој Гори, за Хиландарце и Светогорце, пуну вредност веродостојне традиције, појачану још у време Теодосијева бележења и ауторитетом писменога сведочанства Доментијанова. А разлог, који је уопште узев био разлогом и стварању хиландарско-светогорске легенде о Симеону, имали су и Доментијан и Теодосије у оном, да се послужимо називом Св. Вуловића (Годишњица Н. Чупића VII, стр. 117) „светогорско-калуђерском разлогу", или ближе у оном „хиландарском интересу" (Зборник А. Белићу, стр. 161), у оној увек видно израженој тежњи њиховој да сву

просвећеност у земљи отачаства Симеонова и Савина, у Рашкој, на „Западу“ сведу искључиво на престижни и иницијаторски утицај „Востока“: Свете Горе и Хиландара. Теодосије се, довољно и „рашки патриота“ (стр. 161 у Зб. А. Б.), понегде и отимао томе светогорско-калуђерском разлогу и хоће, радо и речито, да похвали и подвиге „западних“ (на пр. на стр. 121/122, о Стефану), али под сталним утицајем Доментијана, много изразитијег Светогорца, чешће подлеже споменутом светогорско-калуђерском разлогу, хиландарском интересу. Стога се подаци које они дају не могу употребити поуздано за историју саме канонизације св. Симеона, него тек за историју развоја легенде о Симеону, нарочито хиландарске.

VII.

Правилнијем решењу главнога питања може допринети нешто и расправа овога споредногa: *коме је светачком типу, односно коме свецу управо прилагођен свети Симеон Нови Српски?*

Мартинијану, с којим је имао само зиједнички дан успења (смрти), као претставнику типа целомудрених младића (бежао на усамљена острва морска да би се сачувао од напасти жена, тога ради се и огњем жегао) — свакако не. Готово пре још Аксентију, монаху пустиножитељу, чија је памет у неким минејима такође падала на 13 фебруар место 14.

Симеону Богопримцу можда, за време светачког припремања пре канонизације, у Хиландару и Светој Гори нарочито. Јер с њим је имао више заједничких особина: 1) истог месеца падају им памети успења, па је, по одредби „главе ·лє·“. Типика хиландарскога (Сп. св. С., стр. 125), памет нашег Симеона могла да се поје и почетком фебруара те и на дан памети св. Симеона Богопримца; 2) исто име, које је наш Симеон добио у калуђерству или изабрао сам с обзиром на почетно слово мирског имена (Стефан) а с помишљу можда на Симеона Богопримца, најпознатијега свеца с тим именом; 3) и наш је Симеон био старац; 4) наш се Симеон по легенди хиландарској (Сп. св. С., стр. 170), достојао видѣти вь коньць

владикоу светаго благодѣть (ти) въздаюшта за подвигы троудь (твоихь); 5) и за гроб Симеона Богопримца поје се у једној од завршних стихира: Рака твоꙗ истачаѥть вѣрьнымь исцѣлѥниѥ (у рукоп. минејима СКАк. бр. 11, НБ. бр. 113, 680, 681, 682 и др., као и у данашњим). Ипак, мироточење се ту директно не спомиње; мисли се више на чудотворства, на чудотворна исцељења болесних присуством на гробу свечеву, лежањем крај њега, као и на ракама толиких других светаца немироточаца. С обзиром на све то врло је вероватно, нарочито за Хиландар и Свету Гору, да је припремно тражење светачкога типа и свеца коме би се могао приподобити наш Симеон, било упућено Симеону Богопримцу, нарочито ако су им се „памети" ту редовно појале заједно (3 фебр.), т.ј. и онда кад 13 фебруар не би падао вьноутрь великихь пость (по Тип. хил. стр. 125 у Сп. св. С.), како изгледа према казивању Доментијана, који — интересантно — тврди то у време кад је наш Симеон давно већ био проглашен за свеца и имао своју Службу од Саве за 13 фебруар, па је шта више он сам или ту Савину Службу прерађивао као што је Похвалу, или му састављао, за тај *његов* само дан, самостално другу. Истичући иницијаторство Свете Горе, Сабора светогорских отаца, и искључиво учешће у канонизацији Симеоновој, он каже (стр. 189/190 одн. 89) да га светогорски оци приложише кь светомоу Симеоноу Богоприѥмьцоу ꙗко праздьновати се има вь ѥдинь дьнь обьште праздьньство. Траг таквом привременом и повременом заједничком прослављању нашега преподобнога оца Симеона са св. Симеоном Богопримцем могао би се можда назирати и у томе што је наш Симеон, за разлику баш од овог угледног имењака а не од Симеона Старог Сиријског (26 јануара) назван *Новим*, али, за разлику од још једног старијега Симеона *Новога* Ступника (1 септембра) назван и *Српским*. И Савино могућно учешће у том припремном приподобљавању нашег Симеона стварном *богоносном* Симеону Богопримцу могло би се претпостављати према томе што Сава заиста радо назива свога оца и *богоносним*, у Похвали и Служби још (в. СКАк. Глас CLXI, стр. 177), како иначе Доментијан врло често назива Саву а ретко Симеона (в. исто, стр. 178).

Али сретењски Симеон је управо само Богопримац. Тому је главна и једина особеност, поред уопштених: свештенослужитеља и исцелитеља оних који му с вером притичу чудотворној раци. Међутим, наш Симеон има их већ више и различних, обележених називима и епитетима које је постепено стицао. Тако, у Савиним типицима за Хиландар и Студеницу с угледом и на Евергетидски, Симеон се најчешће зове: преподобни *отац* и *ктитор*, па с обзиром на ранији владарски полажај и *господин*, затим као жељени пример млађима и *наставник* (на пр. стр. 26), а с алузијом нарочито на последње године живота и на смрт и *угодник* Божји (на пр. стр. 29). То су му најобичнији и основни називи и у Савину Житију, где му се још додају (највише на пр. на стр. 160): *градилац* и *„просветитељ“* црквама, *добротвор* и *„служитељ“* ништима, *пастир* благи стаду свом, народу, и у вези с тим нарочито *учитељ* благоверију и уопште, каквим га стално и претстављају обилати афоризми из Светога писма што му их дидактичар Сава сваки час ставља у уста. У Савиној Похвали, особито у оном дѐлу што је у приснијој вези са Иларионовом Похвалом Владимиру, истиче се Симеон као *добротвор* (стр. 29 у Дом. Ж. св. Сим.), као *утврдилац вере* и *гонилац јереси и незлабоштва*, прави *пастир* (стр. 33) народу свом и нарочито (стр. 29, 30, 32) као *учитељ* и *наставник* који упућује на прави пут не само појединце него вьсоу землю отьчьства своюго (стр. 30, и према Иларионову тексту), па се на стр. 37, без паралеле са Иларионовим текстом, апострофира и као *отачаствољубац*.

Идући редом јављања, у Стефановом хагиографском Житију св. Симеона, насталом после споменутих списа Савиних, Симеон се истиче као *наставник* и *учитељ* (и у наслову, по париском рукопису, на л. 202α), као истински *пастир добри* који... прогна мысльныю ѣко влькы юретичьскаѣ оучениѣ оть ню го (народа, л. 218α). У писму Сави за пренос Симеонових моштију, Стефан их назива *благоуханим* (л. 225α) а не и мироточивим; али, после преноса, истиче *миротоштво* Симеоново као главну квалификацију светачку, нарочито у чуду „првом“ (л. 226β): прѣслав'ною миро своюмоу отьчьствоу, као и у бројем необележеном („седмом“

пред сусрет с Краљем Андријом (л. 240αβ). Даље га још Стефан истиче и као *чудотворца:* у чуду „другом“ о исцељењу беснога (л. 227α) и „трећем“ о исцељењу узетога (л. 227β/228α), оба у Студеници, за која једино и знају и спомињу их и Доментијан и Теодосије. У даљим чудесима, у „четвртом“ с Борилом и Филандром (Л. 228β/229α), у „петом“ са Стрезом (л. 231β/232α), у „шестом“ с Михаилом Драчким (л. 232α/235β), као и у споменутом већ с Андријом (л. 239α/244β), Стефан га истиче нарочито као скораго вь бѣдахь помоштьника, упоређујући га са св. Ђорђем, кога Симеон и умоли и положи помоштьника себѣ у случају с Михаилом Драчким (л. 234β), као и са свь. Димитријем Солунским, типским *отачаствољупцем*, у случају са Стрезом (л. 232α). Стефан, истина, увек прича тако као да се Симеон као брзи помоћник у бедама јављао лично њему, на његову молбу, али и напомиње да је он ту помоћ указивао управо свом *отачаству*, и претставља га као патрона који подрьжить крѣп'кою дланию отьчьствиѥ своѥ... пособе и хране отьчьствиѥ своѥ (л. 232α)... ограждаѥ отьчьствиѥ сво   оть вьсакого зла (л. 234α); приказује га дакле као правог *отачаствољупца* иако га директно не назива тим именом. Као свеца таквога типа: брзог и стварног помоћника у бедама а отачаствољупца, Стефан, у похвалном завршку претпоследње редакције свога Житија (л. 235β/239α), да би га што боље прилагодио свецима с којима га пореди, великомученицима и војницима Христовим, св. Ђорђу и св. Димитрију, апострофира Симеона не само као *апостола* (бысть бо апостоль отьчьствию своѥмоу, л. 235β) и *учитеља* (отьчьствию своѥмоу, л. 236α) па и *пророка* (нарочито и вь отьчьствии своѥемь, које просвети мироточењем, л. 236β) и *пустиножитеља* (исто), него, иако некако усиљено, и као *мученика* (истьнивь тѣло своѥ оудрьжаникмь и ꙗко крьвию моученичною облиꙗвь се сльзами своими, л. 236α), па и као *воина* крепка (који, оградивь селѥноую ор:жиѥмь крьстьнымь, поданим ти оть владикы твоѥго, и повоѥвавь, в'се злон'равиѥ наше отьгна, и срьпомь вѣры твоѥ искорѣни и исѣче трьниѥ прѣльстьноѥ вь мирѣ своѥмь, л. 236α).

Најзад у Савиној Служби св. Симеону он се истиче нарочито као *чудотворац* (у стих. 15, 31, 36), као *мироточац*

(у стих. 3, 15, 19, 40, 49), као *просветилац (светилник* и *наставник* отачаства, у стих. 1, 27, 32, 48, 50), као *бранилац* и *заштитник* очачаства (у стих. 23 и 24, у првој виднијe као заштитник с онога света док се у другом више односи на њега жива, као владара, снажнога вь напастехь и вь скрьбехь и вь бѣдахь) и директно као *отачаствољубац* (у стих. 46).

Тако би нам два главна фактора у светачком прослављању Симеонову, Стефан, чини се, више у оглашењу, а Сава у проглашењу, дали јасно обележен светачки тип његов као *чудотворна и миротачива отачаствољуица*, патрона државе: отьчьствиꙗ си, вьсеѥ срьбьскыѥ землѥ и поморьскыѥ, које су они, следећи његову учитељском примеру, утврдили: први краљевством својим а други архиепископством својим.

А тиме нам, и ван потврдних поређења у списима својим, указали на директан углед свеца коме су га прилагођивали, на *св. Димитрија Солунскога.*

Каквог је типа светац био св. Димитрија Солунски најбоље нам је показао Х. Гелцер у расправи Die Genesis der byzantinischen Thematenverfassung [32]). Приказујући како се Хришћанство паганизирало преношењем мотива о старогрчким божанствима на хришћанске свеце, истакао је нарочито св. Димитрија Солунскога. За њега каже: „Он је управо θεὸς πολιοῦχος града Солуна, његов Ζεὺς πολιεύς. Као такав, прелази он подвизима својим далеко ван граница које црква даје свецима. Све солунско Хришћанство било је у култу св. Димитрија. Христос се уз нега спомиње само honoris causa... Као Аполо и Херакле имаи он назив Σωσίπολις. Он је отачаствољубац par excellence, патрон, заштитник, у кога Солун верује слепо као Млеци у св. Марка... Његови су епитети нарочито интересантни. Разуме се, коректно црквенски, он се назива *слугом Божјим,* али после Бога (Христа) он долази на прво место. Бог, који је увек као иза завесе, добива поред стално „дејствујућег“ свеца само неку врсту

[32]) Abhandlungen der phil.-hist. Classe d. Königl. Sächsischen Gesellschaf d. Wissenschaften, Bd. XVIII, Heft V, Leipzig 1899. Стр. 53 и даље.

почасног првенства. Поента у заклетви управо је у имену свеца: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Δημητρίου! Даљи су му епитети: „σωσίπατρις, φιλόπολις, φιλόπατρις, πολίτης καὶ προστάτης, λυτρωτής, ὑπερασπιστὴς τῆς πόλεως“. Даље, на стр. 61/62, Гелцер још каже: „Св. Димитрије није утвора, спектрум који се само ноћу и у сну јавља, него жив живцат херој који усред дана, у свој грубој материјалној стварности, врши своје теофаније: φαίνεται οὐ κατ' ὄναρ ἀλλὰ καθ' ὕπαρ, non in somnio sed in veritate apparet... Тако, да га могу видети не само верници него и неверници (Јевреји на пр.)... Као оно у дане Омира, силазе богови међу људе, боре се за њих као пред Тројом, и говоре са својим љубимцима поверљиво, као Атина с Одисејем“.

Такав је светац и наш Симеон. Као правог *отачаство-љубица* и *воина* Господњег, који се јавља као стварни, материјални, заштитник и помагач отачаству кад га нападну непријатељи оружаним силама, приказује нам Стефан оца свога на пр. у чуду „четвртом“, завршујући причу о упаду Борила и Филандра овако (л. 229β/230α): И вьнезапоу вь полоуношти вьпль бысть, и расипа прѣподоб'ны опльчив'ше се врагы наше невидимо. И страхомь великомь об'юти ѩвлюниюмь господи моюго светаго и знамениюмь юдинѣмь юже оть нюго побѣждени, отьбѣгоу, сьсѣцаюште сами себе дроугь дроуга... Још видније истиче Стефан Симеоново стварно а војничко учешће у догађајима овосветским у чуду „петом“ о Стрезу. После приче о неуспелом посланству Савином, каже он (л. 232α/β): Абию помоштию прѣсвѣтыю Богородици и силою светаго Симеона, иже подрьжить крѣп'кою дланию отьчьствию свою, ѩкоже добропобѣд'ни и пособивы и отьчьствию люб'ць страстотр'пць Димитрии пронзи цара ближикоу сего [Калојована] и злою сьмрьтию оумори не дады обидѣти отьчьствиѩ своюго, тако и сии мои господинь светыи, пособе и хране отьчьствию свою, прон'зи сего злаго [Стреза], и издьше посрѣдь народа злою сьмрьтию... Тако још, посредно, и у чуду „шестом“ с Михаилом Драчким, где Симеон није био сам извршилац казне него је умолио за то св. Ђорђа а овај потстакао на то раба једнога (л. 234β/235α); па у чуду последњем, где се каже за цариградскога цара Јериса како

није могао изити мимо отьчьствиѥ моѥ, затворих' бо в'се стьзы ѥго помоштию светаго господа моѥго (л. 243а).

На то стварно а војничко учешће Симеоново у одбрани отачаства, чак и на умртвљавање напасника, алудира се нарочито у стихири 23 у Савиној Служби св. Симеону (Сп. св. С., стр. 180).

Да је пак св. Димитрије Солунски послужио за углед св. Симеону Новом Српском, одн. „учитељу српском и новом мироточцу", како се зове у рукописним минејима са Службом Теодосијевом, и као *мироточац* — сасвим је очигледно, иако се ни у Стефановом ни у Савином спису за светачку прославу његову не налазе потврдна поређења и за то. Треба се сетити на пр. само тога да је Сава одлазећи у Солун, увек свраћао на мироточиви гроб св. Димитрија да му се поклони и да се мироше. Наводећи Савино пророштво о Симеону, Доментијан у оба Житија (стр. 87 одн. 186) каже: „Ты бо (Симеоне), рече (Сава), пришьдь вь Светоую Гороу, великь мироточьць господемь ѥавиши се, подобнь светомоу Димитрию.

VIII.

Најзад, у вези с питањем о светачком типу Симеонову по угледу на св. Димитрија Солунскога, типскога отачстволупца и мироточца, још и ово завршно питање: *Коме је управо био потребан Симеон као светац уопште, а нарочито као светац овога типа, државнога патрона*?

Светој Гори, и иначе пуној светиња и светаца, која је већ имала свога „патрона" у Богородици, свакако не. Хиландару, тек заснованом манастиру, сиромашном још у светињама, можда; али тада, вероватно пре као светац типа светогорскога, као пустиножитељ и учитељ као на пр. Атанасије Атонски и др. Као такав у основи, као *учитељ* нарочито, оквалификован је и прави наш „Светогорац" Сава. А и он је, видели смо, у списима ранијим од Службе ту квалификацију Симеонову као *учитеља (српскога* стоји и у наслову Службе Теодосијеве на првом месту) нарочито истицао, те му је вероватно у прослављању, везаном за Хилан-

дар, тај назив и придавзн као главни. Осем тога, у вези са легендом хиландарском, с мотивом о виђењу Спаситеља, и типа св. Симеона Богопримца, опет *учитеља*.

Светац *отачаствољубац*, не само пастир добри стаду свом, наставник и утврдилац праве вере и прогонилац јереси, те и учитељ за живота, него, и више још, после смрти, а тада и војнички бранилац, заштитник, *патрон* — био је пре свега потребан народу (*Новом Израиљу*, по Доментијану и Теодосију) и земљи отачаства свечева, њиме заснованој *држави* вьсеѥ срьбьскыѥ землѥ и поморьскыѥ.

Они који су ту њиме засновану државу утврђивали у независности, Стефан као краљ у политичкој а Сава као апрхиепископ у црквенској, у исто су време и они који су Симеона-Немању оквалификовали као свеца *отачаствољупца*, патрона народу, држави и цркви, а с обзиром на ову још и као *мироточца*. Кад? Онда када је потреба таквог свеца била најпреча; онда кад су и они, Стефан као краљ (од 1217) а нарочито Сава као архиепископ, са својим Архијерејским сабором, били и сами оквалификовани надлежним за бирање и званично проглашавање свеца, *свога државног патрона*. Дефинитивно, године 1219, кад се вратио Сава из Никеје као архиепископ, с припремним оглашавањем неозваничним у току година протеклих од преноса Симеонових моштију у Студеницу (1208) до Савина архиепископства (1219).

Другим речима: проглашавање Стефана за краља (1217 и 1221)[33]), Саве за архиепископа (1219) и Симеона за свеца патрона (1219) — три су главна момента једног државотворног плана, извршеног од Немањиних синова а замишљеног од њега још. Та три момента стоје, дакле, у једној органској вези. Та присна органска везаност између Савина архиепископства, Симеонова светаштва и Стефанова краљевства, и сама собом без ранијих доказа, неодољиво би наметала претпоставку и о *временској* приснијој везаности између споменута три главна момента у формирању старе државе наше и главног стуба њенога, цркве народне. С обзиром на „об-

[33]) Др. Д. Анастасијевић: Је ли Св. Сава крунисао Првовенчанога? у Богословљу, X, св. 2—3, стр. 312.

новљено" и „освећено" крунисање Стефаново од Саве, та би три значајна момента и падала у низ година 1219—1220—1221.

А у том обојем формирању, по признању и краља Стефана Првовенчанога, главну улогу је имао брат му Сава. Државотворни план тај, значи, у основи је план светога Саве. Али, без смањивања заслуга Савиних, план тај чини се да је само даљи израз ранијега, основнога државотворнога плана Стефана Немање, израз онога плана у чијем је извођењу један од првих потеза било — *одлажење* (можда: *слање?*) *Савино у калуђере.*

Велики државотворски дар оснивача старе државе и народне цркве наше, великог жупана Стефана Немање и великосхимника Симеона, у највећој мери наследио је најмлађи му син, Сава.

*

Главно учешће Савино у свем том тројаком извођењу главног државотворског плана Стефана Немање и његових синова, јасно је осећано и нарочито наглашено у Служби на памет успења св. Саве (најраније, 14 јануара 1236, у Трнову), проглашенога одмах по смрти за свеца (вь светыихь светаго). У једној стихири те најстарије му Службе (СКАк. Споменик III, стр. 167) каже се:

Подобаше срьбьсцѣи земли Савоу имѣти архиіерѣіа аки нѣкоую тварь царьскоую, оукраси бо прѣстоль отьчьства си и оувезе *трьплетенимь вѣн'цемь*...

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

5

А. БЕЛИЋ

Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика



БЕОГРАД 1936

Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика

ОД

А. БЕЛИЋА

Први ћирилски споменици, који су нам сачувани, припадају крају или, у сваком случају, последњој четврти XII века, дакле, времену када се св. Сава родио или када се отпочињало његово образовање. Није зато чудо што и у време његова боравлења у Хиландару, у време његова пунога развитка, — наша ортографија није била још потпуно развијена, тако да су се у њој могли опажати и трагови рада св. Саве. Питање о томе раду и утицају св. Саве у том правцу отежано је тиме што, пре свега, немамо сачуваних Савиних дела у оригиналу и, друго, што не знамо: у коликој је мери у састављању тих дела учествовао св. Сава непосредно. Зато се морамо обратити ортографији и језику тих дела да бисмо из њих поцрпли — колико је то могуће — податке о свему томе. При овом испитивању могу бити узети у обзир на првом месту ови споменици: Хиландарска повеља Немањина од 1199 год., Карејски типик Савин, Хиландарски типик и Хиландарска повеља Првовенчанога. Прва су три споменика наштампана у Списима св. Саве Вл. Ћоровића (Београд, 1928), а Хиландарску повељу II наштампао је А. Соловјев у Прилозима П. Поповића, књ. V стр. 66—71. По тим ће издањима ти споменици бити навођени (са скраћеницама Х П I, К Т, Х Т и Х П II). Поред ових споменика ми ћемо се користити и свима другим, а нарочито Иловичком крмчијом, који нам у овом правцу могу бити од помоћи.

Али иако нам из ранијег времена нису сачувани ћирилски споменици, ипак ми можемо смело тврдити да је њих морало и ранији бити, јер и најстарији ћирилски споменици — као што су повеља Кулина бана од 1189 год. или Мирослављево јеванђеље—јасно показују да им је морао претходити дужи развитак ћирилских споменика извесне врсте. Да бих то показао, ја се морам задржати на неким странама тога развитка.

1.

Велики и многозначајни је споменик наше старе писмености Мирослављево јеванђеље, не само по лепоти својих орнамената, по свечаности израде, него и по унутрашњем значају своме. Пре свега, тај споменик припада — по цртама своје ортографије — много старијем времену него што је на пр. повеља Кулина бана, дакле 1189 година (Мирослав, брат Немањин, владао је у Хуму и умро је око 1198 г.). Јер Мирослављево јеванђеље, иако не у старој употреби, има још знаке ѫ и ѩ, од којих у повељи Кулиновој и помена нема. Па ипак и Мирослављево јеванђеље претставља споменик са много нових црта и са извесном стилизацијом старих црта која се могла развити само у току времена: не треба никад изгубити из вида да се ортографија споменика врло полако и споро мења. Тако је било некада, а тако је и данас у свима књижевностима света. У писању има увек много више конзерватизма и традиције неголи у многим другим културним радњама.

Тај споменик, Мирослављево јеванђеље, био је више пута предмет испитивања; па ипак, ја мислим, о њему и приближно није још све речено. У последње време позабавио се њиме проф. Ст. Куљбакин у књизи „Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу" (Посебна издања С. К. Академије, кн. 52, 1925 г.). Једно од првих питања које је морао ставити Куљбакин—било је: ко је писац Мирослављева јеванђеља, управо колико је руку сарађивало на том значајном споменику наше старе писмености.

Руководећи се палеографском страном овог споменика, Куљбакин утврђује да су два човека учествовала у изради његовој: Варсамелеон, који је, вероватно, написао црним мастилом главни текст споменика (он је записао на крају споменика своје име, и начин писања слова у томе имену слаже се са начином писања главног текста), и дијак Глигорије, који је написао крај рукописа и запис (358б—360б страну текста), орнаментима украсио текст („заставихъ ... златомь", како он вели у своме запису на стр. 360а) и написао црвеним мастилом (киноваром, цинобером) натписе над јеванђељским читањима.

Куљбакин се даље не бави ни личношћу, ни језиком ни ортографијом дијака Глигорија, већ наводи неколико тврђења Љуб. Стојановића која подвргава критици.

Ја мислим да нам се на томеваља мало исцрпније задржати, јер исто онако као што Мирослављево јеванђеље својим главним текстом и његовим особинама претставља велики значај као споменик II половине XII века, толики исти и значај и интерес претставља и ортографија и језик Глигорија дијака, савременика Варсамелеонова.

Љубомир Стојановић (Фотолит. издање Миросл. јев. краља Александра Обреновића, стр. 214) ставља питање: да ли дијак Глигорије није био католик, зато што се у натписима над јеванђељским читањима находи 10 пута употребљена реч *мьша* (исп. саврем. *маша*, лат. missa), а само шест пута *литоr̃* (литургија); а познато је да се код нашег народа западне цркве литургија зове *маша* (*машити*, служити и сл.). У исто време Стојановић наводи у корист те претпопоставке и натпис *Жвань Батиста* (на стр. 71а) у једном од орнамената овог јеванђеља.

„Поводом тих интересантних претпоставака Љ. Стојановића — вели Куљбакин (op. cit. 8) — можемо напоменути да је од свих могућих објашњења најмање вероватно оно које доводи у везу реч *мьша* са личношћу Глигорија као католика; јер од десет примера те речи 5 припадају руци Глигоријевој (281б$_{18}$; 232б$_{17}$; 238б$_{17}$; 271а$_{21}$; 274а$_{17}$), а других пет (281б$_{19}$; $_{23}$; 213б$_{7}$; $_{11}$; 298б$_{10}$) — главној руци (тј. можда Варсамелеону). Реч пак литор=литоургиꙗ припада искључиво главној руци, а никако Глигорију".

Ја мислим ипак да је ово недовољно, па да ствар буде дефинитивно решена ма у коме правцу; а када би све ово што вели Куљбакин било и апсолутно тачно, то још не би говорило тако отсудно против могућности коју је изнео Стојановић. Али да приђемо ближе питању о дијаку Глигорију.

Од местâ у МЈ са именицом *мьша* која се приписују Варсамелеону у два натписа (281б$_{19}$ и 281б$_{23}$) и нема речи *мьша*[1]), а, с друге стране, било би врло невероватно када

[1]) Ту је код Куљбакина штампарска грешка: место 281 требало је да стоји — како је исправно код Стојановића — 208.

би на истој страни, тј. на стр. 281б $_{18}$, и то у истоме ступцу, један натпис писао Глигорије, а друга два — Варсамелеон. То изводи Куљбакин на основу разлике нацрта, вероватно, слова ч; међутим при сличности целог начина писања тих натписа — то није довољно. На стр. 298б могло би се у први мах помислити да је натписе писао Варсамелеон; али ако се мало оштрије погледа, видеће се да су киноваром (циobером) писане речи ипак друкчије неголи речи писане црним мастилом, и да и оне могу потицати од Глигорија, који је ту — пошто су се његова црвена слова налазила међу црним Варсамелеоновим — мало удешавао њихов карактер према начину писања основног текста. Али та је страна рукописа врло занимљива са једне друге своје црте. Ту се реч *мьша* баш налази у основном тексту, тако да ту нема *никакве* сумње да ју је написао Варсамелеон; зато ту о киноваром писаном тексту не треба ни говорити.

Из овога се види да се реч *мьша* находила и у основном тексту и у оном који је писао Глигорије. Питање је сада: да ли је дијак Глигорије унео реч *мьша* из *свога* језика или ју је нашао у тексту са кога је преносио киноваром речи у МЈ. Мислим да се може, готово са сигурношћу, рећи да је реч *мьша* — поред речи литоургиꙗ у мањем броју случајева — дијак Глигорије налазио у тексту са кога је натписе над читањима уносио у МЈ. А тај текст је имао све *карактерне* особине Мирослављева јеванђеља у које дијак Глигорије није дирао. Сасвим је сигурно да је ту нашао и *мьша* које је у свом тексту остављао као и све друго.

За то није тешко дати доказе. Испитаћемо прво ортографију и језик дијака Глигорија од стране 358б до закључно 360б.

Његова би ортографска правила била ово: а) ꙗ употребљава Глигорије и после вокала, и у почетку речи и иза сугласника сасвим правилно: α) ꙗко 358б (ter), 359а, 359б (ter); ꙗронь 359б, ꙗростию 360а; β) твоꙗ 358б, 359б, 360а (bis), моꙗ 359б, поношениꙗ 359б, кьсиꙗ 359б, излиꙗ се 359б, 360а, прѣпоꙗши се 359б, диꙗкь 360а (bis); γ) прославлꙗю се 358б, вьнемлꙗите 359а, ныꙗ 360а. Интересантно је да овде никада није употребио ѣ у значењу ꙗ; само напред на стр. 355а у за-

пису са стране он је *у духу* основног текста Мирослављева јеванђеља написао Григорик са ѣ у значењу ꙗ [1]).

Тако исто Глигорије дијак употребљава сасвим исправно и ю иза вокала и иза сугласника: α) мою 359б, ѩспою 359б и сл.; β) всю 358б, блслклю 358б, людие 359а, землю 359а, 360а, спасителю 359б. У речима као чюдеса 358б, кнезю 360а, 360б— Глигорије иде за начином писања умекшаних сугласника старијих рукописа. Само сам једном приметио пюстиши 360а — у духу овог споменика; иначе се пише правилно оу (исп. ниже).

Што се тиче є и ѥ, то се ту опажа да је свега шест пута употребљено ѥ (ѥзы^к 358б, ѥзыци 359а, спсенниѥ 358б bis, сиѥ 360а, поми^л оуѥши 359а), иначе употребљава једино є и у значењу ѥ у свима положаима: α) елѣнь 358б, еси 359а, 360а, есть 360а bis, 360б; β) жедаеть, бжиею 358б, моемоу 359б, своемоу 360б, подобаеть 360а, поеть 360а, твоею 360а, твоег(о) 360а; γ) твое 359б, людие 359б, мое 359б, Глигорие 360а, евигліе 360а; δ) оустрьмлениꙗ 358б, гнемь 359а.

Ови су нам подаци о ортографији Глигоријевој врло драгоцени, јер се из њих види да се он у натписима у МЈ није држао своје ортографије, већ је преписивао онако како је налазио у тексту са којега је преписивао. Он је, тако рећи, транслитерирао, пресликавао своје натписе од слова до слова. Само у *врло* ретким случајевима он пише по својој ортографији. Сасвим је редовно у натписима ѣ у значењу ꙗ које Глигорије иначе не употебљава, а основни текст МЈ редовно га употребљава: вѕ^л ѣ 344а (4 пута), 343б, 348б, 349б и тако често; ѥли^ѣ 344а (5 пута), б (2 пута) 343б (3 пута) и тако често; маѣ 338б, 336б (3 пута), 337а и сл.; енварѣ 316б, ноеврѣ 349б, септеврѣ 313б, октеврѣ 313б, чте^н ѣ 349б, 348б, алѣлоуѣ 308а и тако увек. Међу многобројним примерима таквога писања свега сам једном нашао препоꙗ 225а. Затим он често употребљава у овим натписима ж, које у свом тексту на крају рукописа

[1]) Исп. такође да овде пише *Григорић* без дисимилације првога *р* у *л*, док у запису на крају текста двапут пише своје име са *л* (Глигорие).

никад не употребљава: за ж^{т} 338б, 99б, сжк 87б, 68б, 48а, 15а, кь нж^{же} 49а и сл. Тако исто употребљава често ю место ѹ као што је обично у основноме тексту МЈ: сю^{к} 311а, 343б, 349б, 348б, акгюс 344б (два пута), 346 (осам пута), 348б и др., ма да се употребљава и авгоуста 344а, б, лю^{к} 343б, 338б и сл., ма да има и правилно лоукы 148а, 150б, 147а, 145б и сл., кь срдю 19а, иосифю 16б и сл. Тако исто пише се увек є у значењу ѥ у свима положајима; само сам двапут забележио ѥ: ѥвнге^{л}ѣ 351а и євнилиѥ 18б према многобројним случајевима употребе є[1]). Напослетку и толико карактеристична реч за овај текст євнилиє обично се тако пише и у овим натписима (337б, 238б, 219а, 58а, 49а, 19а, 20б, 18б, 3а, 2а и сл.); сасвим ретко у духу дијака Глигорија находимо євнглиє (исп. 307а, 145б, 351а).

Из свега се овога види да је дијак Глигорије верно преписивао натписе из текста састављеног у духу основног текста МЈ и да је само у минималном броју случајева уносио знаке своје ортографије. Из тога следује са несумњивошћу да је и реч *мьша* он свугде преписивао из тога текста, јер би било невероватно да он сам реч литоургиıа замени том речју. Готово је поуздано да су се обе те речи находиле у оригиналу МЈ, као што на то упућује и једном употребљена реч *мьша* у основном тексту, који потиче од руке Варсамелеонове.

Али то нас упућује и на једну другу ствар. Када је Глигорије дијак тако верно преписао све натписе не мењајући у њима ништа или врло мало, зар није сасвим природно претпоставити да је он тако исто верно прецртао са туђег узора и све орнаменте, а међу њима и онај на страни 71а у којем стоји написано жвань катїста. Према томе и реч мьша и жвань катїста не би ништа сведочиле о католичанству дијака Глигорија, већ би упућивали само на то да се један од оригинала Мирослављева јеванђеља морао употребљавати и код католика. Тада је у њему литоургиıа, ако је тако стајало у првобитном тексту, замењено на више места речју

[1]) У једном препису црним мастилом између редова који припада, вероватно, такође Глигорију нашао сам дѣлаѥ, злаıа 12а.

мьша и тада је он могао добити орнаменте са очигледним романским утицајима. Ја идем још и даље и сматрам да би нас то упућивало такође на закључак да је један од ранијих оригинала Мирослављева јеванђеља писан глагољицом. Томе се закључку не противе ни у колико ни ортографске ни језичке црте Мирослављева јеванђеља о којима ћемо говорити и мало ниже. А сада нам остаје питање о дијаку Глигорију: шта претставља његова властита ортографија и на шта нас она, заједно са особинама његова језика, упућује.

Пре свега — ко би могао бити дијак Глигорије? Његова ме ортографија упућује да је он световно, а не свештено лице; да се спремао за логотета или чиновника при каквом кнезу или великодостојнику тога времена. Његова је ортографија била светског карактера који су показивале повеље наше. Зато је из те ортографије избачено ѫ, ѧ, ъ, а јотовани вокали употребљавали су се мање или више правилно. За Глигорија то вреди за ꙑ и ю; ѥ се код њега употребљава сасвим мало.

По записима које је Глигорије дијак оставио у МЈ види се да је желео да га велики кнез Мирослав остави у својој служби; међутим, како ми се по свему чини, то му није пошло за руком. На стр. 355а он пише: „Ти, Боже мој, дарежљиви и милостиви, подари милост своју мени, Григорију грешноме, да бих у Господина у милости био. У тебе се уздам". У запису на крају јеванђеља та је нада већ знатно мања. Запис у преводу гласи: „Ја грешни Глигорије дијак, недостојни назвати се дијаком, украсих (заставихъ) ово јеванђеље златом кнезу великославноме Мирославу, сину Завидину. А мене, Господине, грешнога не заборави, већ ме себи сачувај. Јер је мени који сам радио теби, Господину кнезу своједму, жао, Господине, ако ме не ушчуваш грешнога" (360а-б).

Могло би се рећи да дијак Глигорије није остао у служби код кнеза Мирослава. Та служба је требало да буде, вероватно, писарска.

Ја бих рекао по језику и ортографији да је Глигорије дијак изучио школу у таквој средини у којој се није чувала разлика између ѣ и е. Оно је у његову језику имало гласовну

вредност звука *е*: потрьпеχь 358б, виде (ако није part. praes.) 359а, всеко 358б (свакако механички написано место вьсѣко), елѣнь 358 б, кь тве 359 б. У ниже наведена три примера очекивали бисмо императив који је дијак Глигорије могао заменити презентом (за први случај то је несумњиво), тако да у њима не морамо имати погрешну замену звука ѣ: вьсплещете 359а, вьсклкнете 359а, приде^т 360а. Али и оно примера што је горе наведено, довољно је да покаже да Глигорије није осећао разлику између **ѣ** и **е**. У то време **ѣ** и **е** се нису разликовали у руској азбуци. И друге ме црте ортографије дијака Глигорија гоне да претпоставим да је своје дијачко образовање Глигорије могао добити у Светој Гори, на Атону, где је у то време било доста и руских књига и руских монаха.

Мора се претпоставити да је било у XII веку, можда већ од његова почетка, доста Срба који су се одавали преписивању црквених књига и спремању за тај позив и за црквени позив уопште. Од почетка XII века Бугари су имали у Св. Гори свој манастир (Зограф), а од краја XI века Руси су имали на Атону такође своје манастире (исп. о томе ниже). Иако су се у то време разликовале већ редакције црквених споменика, бугарска, руска и српска, несумњиво су једни читали дела писана другом редакцијом, и тако су невољно потпадали под утицаје и језика и ортографије друге редакције. То ће се лепо видети при анализи ортографије и језика Хиландарског типика, али се то, до извесне мере, види и по језику дијака Глигорија. Тако се који пут у његову језику види и замена ѧ вокалом *а* после шуштавих сугласника: вьзкаша 359а, и даша кь ꙗдь мою злчь 359б, мѣти (тј. милости твоѩ acc. pl.) твоꙗ ги вьспою 359б, разоумѣваꙗ (part. praes), поношениꙗ и притча дше (притъчѧ) 359б. Запазио сам једанпут и у натписима сличну особину: на мѣи ѿк зач^ла 274а, која није апсолутно сигурна, већ само вероватна: *зачала* (пошто је *л* натписано, али би могло бити и зач(е)ла)[1]. На тај утицај руске редакције, до извесне мере, ја сводим и то што дијак Глигорије неједнако употребљава јотоване

---

[1]) Исп. о томе и примедбу Каљбакинову, op. cit. 95, испод текста.

вокале. Док ю и ы правилно употребљава и иза вокала и иза сугласника, дотле ѥ не употребљава никако иза сугласника, а иза вокала — сасвим ретко, дакле, онако како се у руским споменицима тога времена употребљавало є у обема функцијама. На руски утицај код њега тешко би било свести и дождь 358б, сьнемь 358б, праведьникь 359б (поред правьдьнаго 358б, правдникꙋ 359б, сьзда 360а и сл.), јер се таква замена полугласника находи и у старословенским споменицима.

Али у дијака Глигорија има других особина које одају у њему Србина. у чијем се језику находе оне црте које и у другим споменицима краја XII века: оу=вь 355а, дѣ ми есть 360б, дѣ мне не хранишн 360б, исп. дѣ ѣ не потворихь (а ја...) II Хиланд. пов. Прилози V 70_{30}, дѣ quia s. v. Даничић, Рјечник из књиж. старина српских I 324; вьздрадоуимы се 360а може припадати основном тексту споменика (као што претпоставља Куљбакин op. cit. 50), али баш зато што се у основном тексту врло ретко јавља таква особина (још свега двапут), можемо је приписати пре дијаку Глигорију. Тада би био сличан таквој особини Хиландарског типика: ѣмы $68_{8,\ 10}$, 65_{12}, имамы 51_{19}, повелѣваемы 39_{9} (повелѣвамы) 62_{20}, 49—50, 133_{19}, приемемы 134_{18}, есмы 53_{15}.

Из свега овога можемо извести општи закључак: 1) да дијак Глигорије није припадао оној писарској световној школи која је била у Хуму у то време; 2) да нас његова ортографија води на исток, у Св. Гору и 3) да она није без извесних руских утицаја.

Пошто смо тако отклонили претпоставку о томе да је дијак Глигорије био католик и пошто смо свели на праву меру значај његова текста за проучавање језика и ортографије Мирослављева јеванђеља, прећи ћемо сада на одређивања значаја ортографије Мирослављева јеванђеља за стварање редакције српских црквених споменика.

2.

О ортографији Мирослављева јеванђеља доста је писано[1]). Па ипак о њој није још све речено. Ово су основне црте

[1]) Исп. код Љ. Стојановића, op. cit. 204, Ст. Куљбакина, op. c. 15 – 21.

њене: ѫ се употребљава у значењу ѫ и ѭ; како се ти знаци у Мирослављеву јеванђељу замењују гласовима оу и ю, то се и ѫ замењује у свима положајима или гласом оу или гласом ю. Тако је дошло да се и једини јотовани знак ю неправилно употребљава у МЈ, јер је у свести његова преписивача било да у извесном положају оно има вредност звука ю (исп. моѫ = мою), па је тако и место бѫдѫ добивено бюдю поред боудоу, боудю, бюдоу и сл. С друге стране, звук є употребљава се у значењу є и ѥ, па је тако могло и само *оу* да значи ю, на пр. у лоудиє и сл. Сем тога употребљавало се поред є у истом значењу и ѧ и ѧ на пр. ємоу или ємю, ѧмоу, ѧмю и сл. У значењу старога ѣ и звука ꙗ — употребљавало се ѣ: ѣко 97б, ѣсти 103а, пиѣницами ib., увоѣ се 105а, и сл. (ретко прѣкиавьш 105а, и сл., исп. Куљбакина op. cit. 20, Стојановић op. cit. 204, са нарочитим ограничењем), назарѣниниє 106а, оучитеѣ (често) итд., као што се види, и после самогласника и сугласника.

Тако је створена или се ишло к томе да се створи нарочита ћирилска азбука. С једне стране, јотовани се вокали, углавноме, нису употребљавали, и онај једини, који се употребљавао (ю), — није се употребљавао правилно. То је све водило ка новој употреби тих знакова. У исто време још су се у знатној мери употребљавали и знаци за носне гласове ѫ и ѧ (ѧ), истина без старе своје вредности, већ као знаци за оу и ю (ѫ), за є и ѥ (ѧ, ѧ). То је све показивало да није од времена писања МЈ било удаљено време када су у оригиналима тога текста ти гласови и правилно употребљавани. Али је у ту употребу унесена једна измена: ниједан од тих гласова није био јотован.

Ја нећу улазити у питања о развитку ортографије старословенских споменика. Али је поуздано да у једној епоси развитка ортографије старословенских споменика, вероватно првој, није било засебних знакова за ѧ и ѩ, већ се употребљавао један знак за оба. То је урађено у овом споменику и са ѫ и ѭ. Оба су сведена на ѫ. Али, с друге стране, онако као у некадашњим старословенским споменицима (Супрасалском зборнику и Хиландарским листићима, исп. Куљбакина, Le vieux slave, 1929, 42 и даље) употребљавају се две шаре за ѧ: ѧ и ѧ.

Нема никакве сумње да се тиме хтела диференцирати употреба ѧ у различним положајима (као што је и заиста био случај у старословенским споменицима), али се данас према Миросл. јеванђељу не може рећи у којем је правцу у његовим ранијим оригиналима та диференцијација била извршена. Графика се развијала све више у правцу неупотребљавања јотованих знакова, у духу главних особина најстарије епохе глагољске графике, иако су ти најстарији споменици то бележили на други начин.

За нас су важне још три особине Мирослав. јеванђеља: употреба знака ћ у смислу глагољског *M* (умекшаног *г*), употреба једног полугласника, и то *ь* место ранијих двају (ъ и ь), и мењање звука *ы* иза задњенепчаних сугласника *к*, *г* и *х* у *и*.

Прва црта, употреба нарочитог знака за умекшано *г* у облику ћ од којега води порекло и наше *ћ*, везује поново ово јеванђеље са глагољском азбуком. Јер у старословенској ћирилици тога знака није било. Иако се мора претпоставити да су наши стари писци и ћирилицу добили са истока, из старословенских споменика, ипак је јасно да су до тога времена код њих морали бити у употреби глагољски споменици које су они затим самостално транскрибовали ћирилицом и самостално нашли знак за глагољско *M* (*г* у речима као *ангелъ* и сл.)

Исто тако су они, налазећи у старословенским споменицима *ь* и *ъ*, почели већ врло рано потискивати један од тих знакова. Та околност што су ћирилски текстови задржали *ь* показује да је наша редакција постала у оним крајевима у којима се полугласник изговарао као глас близак звуку *е* (као *ä* или сл.). А тим људима било је познато да се у старословенским текстовима *ь* замењује гласом *е*, а *ъ*— гласом *о*. Они су се зато одлучили за *ь*.

Што се у хрватској глагољици, у првим њеним споменицима, Бечким листићима, Михановићеву октоиху, на Башчанској плочи — употребљава само *ъ*, то је тако исто разумљиво, јер је *ъ* у тим крајевима имало вредност пригушеног *а*. Можда се *ъ* у Гршковићевим одломцима, који су, вероватно, писани негде у крајевима хумским, може на исти тај начин објаснити. Па тако се мора објаснити *ъ* и у бугарским

споменицима место оба полугласника: и тамо оно има гласовну вредност пригушеног *а*.

И тако полугласник ь као једини полугласник наш — знак је стварне промене старословенске азбуке у корист народног изговора. Та се промена могла само тамо извршити где се у то време полугласник тако изговарао; а то је била — Зета. Зато се и може рећи да је почетак ћирилске редакције наших споменика извршен у Зети која је први јачи политички центар наше државе. Та се редакција проширила доцније и на Хум и на Рашку. Можда су ти први почеци стварања наше азбуке извршени око краја XI века. Вероватно је све друго у старословенској азбуци у зетској употреби остајало сем два полугласника. Зато и у Мирослављеву јеванђељу, чији главни текст припада знатно старијем времену, нема већ никаква колебања између ъ и ь, већ се употребљава једино ь.

Нема никакве сумње да је оригинал Мирослављева јеванђеља био ћирилски и Куљбакин има права кад вели да нема никаквих непосредних знакова да је он глагољски. Али, ја мислим, да целокупно испитивање Куљбакиново показује да по пореклу своме Мирослављево јеванђеље иде међу најстарије глагољске споменике. То показују и његове гласовне особине (*о* и *е* м. ъ и ь и др.), а нарочито његове морфолошке црте и речник. По толико типичном асигматском аористу Мирослављево јеванђеље показује већу старину од Зографског, по несажетим облицима имперфекта оно је ближе Маријину и Зографском јеванђељу него ћирилским споменицима, по употреби наставка *шете*, *шета* у имперфекту такође, по кондиционалу[1]) и др. особинама (исп. Куљбакина op. cit. 61, 62, 63 и др.) — исто тако.

Из свега тога Куљбакин, и сувише обазриво, изводи врло неодређен закључак: да је старословенска подлога Мирослављева јеванђеља „била споменик XI века никао на македонском терену" (op. cit. 93). Ја пак мислим да нам све то допушта, а нарочито када томе додамо и оно што смо већ

[1]) „У главноме се лексичка грађа Миросл. јев. подудара са грађом старих глагољских споменика" (op. cit. 93).

поменули о глагољском карактеру његове ортографије и реч *мьша*, да је једна од старих подлога његових *прве* половине XI века била глагољска и да је једно време служила као подлога преписима по оним крајевима наше земље у којима се употребљавала реч *мьша*, која је одатле у ту подлогу и продрла. Тек пред крај XI века преписано је, вероватно, то јеванђеље ћирилицом. Тај ћирилички текст свакако је више пута преписиван док није ушао у 2-ој половини XII века у Мирослављево јеванђеље.

Мора се претпоставити да је некад у целој земљи нашој била у употреби глагољица. За глагољашке крајеве то се зна; за Хум је то вероватно, пошто је утврђено да је апостол, који се сачувао у Гршковићевим одломцима [1]), вероватно, ту написан. Сада то видимо и за стару подлогу Мирослављева јеванђеља.

Ако то примимо као тачно, биће нам јасна и употреба ꙉ у њему, а, тако исто, биће нам јасно и слагање Мирослављева јеванђеља са Гршковићевим одломцима у замени *ы* звуком *и* иза задњенепчаних сугласника [2]).

Уопште та замена (прелаз *ы* иза *к*, *г* и *х*) једна је од старих особина глагољских текстова по источнијим крајевима нашег народа (у Зети и Хуму, а можда и околним крајевима).

Тако је из тих споменика у ћирилске касније преписе продрло и ꙉ (ꙉ), ы > и у одређеном положају, ѣ = ꙗ, є = ѥ, є и ю. Како се већ раније поколебала правилна употреба знакова ѧ и ѫ, то су у световној азбуци ти звуци били већ изостављани, тако да — врло вероватно већ око половине XII века — наша се световна азбука потпуно ослобођава тих знакова. Њени основни елементи постају: ь (=ь, ъ), ꙉ (=ћ, ђ), ѣ (=ѣ, ꙗ), є (=ѥ, є) и ю (чија употреба према ѕ постаје такође нарочита). Ја бих ову епоху у развитку наше ортографије и азбуке назвао зетско-хумском. Она је тада

[1]) Исп. Јагића, Glagolitica II, Grškovičev odlomak glagolskog apostola (U Zagrebu, 1893), 6. За Гршковићев одломак апостола он вели да је могао бити написан негде у јужној Босни или Херцеговини.

[2]) Исп. Белића, Глас LXII (1901) 240.

заузимала све покрајине и у непосредној близини (Рашку, Босну и др.).

У *црквеним* споменицима и после прве половине XII века још се традиционално одржава, ма да у употреби сасвим неправилној, и ѧ и ѫ, и тек ће се ти споменици од њих потпуно ослобођавати у XIII веку, — вероватно под утицајем напредније *световне* азбуке. Зато је потпуно природно што су споменици слични баш Мирослављеву јеванђељу дали повода да се око половине XII века створи зетско-хумска редакција наше *световне* азбуке без знакова ѫ и ѧ које су ти црквени споменици, макар и у неправилној употреби, и даље задржали.

3.

Та зетско-хумска редакција сачувала се неко време у Хуму, а знатно дуже у Босни. У свим повељама у којима се сачувало ꙉ (ћ) у значењу *ћ* и *ђ*, у којима се употребљава є у значењу ѥ и є, ѣ — и као ѣ и ꙗ имамо њено продужење. Она се сачувала у Никољском јеванђељу и другим босанским споменицима. Баш зато што се она сачувала у босанским споменицима, она се назива обично босанском; али за порекло њено то нема значаја.

Али та се зетско-хумска редакција није дуго задржала у самом Хуму и Зети у непромењеном облику. Чим се државни центар — за време Немањино — преселио у Рашку, добила је та азбука неке мале измене које се могу лепо пратити у Немањиној повељи Хиландару од 1199 године, али које су се, вероватно, и знатно раније налазиле у споменицима световног карактера.

И Немањина повеља[1]) употребљава є у значењу *е* и ѥ: своєи 1_{3}, братиє 1_{5}, своє 1_{4}, єзика 1_{6}, строє 1_{11}, поспѣшениємь 1_{20}, б(о)жиємь 1_{21}, въсьприємьшоу 1_{21}, моємоу 1_{20}, єсть 2_{5} и сл.; само је једном употребљено ѥ: ѥ 1_{2}. По себи се разуме да се є пише у значењу ѥ и иза сугласника: нєи 1_{1}, разкалєнь 3_{11}, бл(а)гословлениємь 2_{25}, вьмѣнєна 2_{11}, молениѣ 2_{6}, влад(н)чнємь глаголомь 2_{2}, землє 1_{17}, Кобылє 3_{25}, нє acc. pl. 1_{5} и сл.

За *ја* у почетку речи и иза вокала употребљава ѣ:

[1]) Ми ћемо је наводити овде по Ћоровићеву издању (Списи св. Саве, 1—4).

въсакоѣко 1_{11}, ѣсно 2_{10} покаѣние 2_{9}, съплѣсканиѣ 2_{6}, ѣко 2_{8} и сл. Само је једном употребљено ꙗ: оу Милеꙗхь 3_{17}. Иначе се *a* иза сугласника употребљава и у значењу ја: Лъпланемь 1_{18}.

Ю се употребљава потпуно исправно иза вокала и у почетку речи: прѣмоудростию 1_{8}, свою 1_{14}, и увек тако; а вокал оу иза сугласника има значење ю: съблоудати 1_{4}, Неманоу 1_{14}, Ретиблоу 3_{18}, приклоучьшоу се 2_{10}, ωд(ь)ноудь 3_{11}. Само је трипут у таком положају употреблено ю: землю 1_{1}, чловѣколюбию 1_{10}, любы 2_{13}.

Одавде се види покушај да се докраја изведе паралелизам између ѣ и ю. Исто онако као што је ѣ ограничено на почетак речи и положај иза вокала, тако је учињено и са ю; а исто онако као што се иза сугласника *a* употребљава и у значењу ꙗ (тј. у значењу умекшаног сугласника и *a*), тако се исто употребљава оу (ȣ) иза сугласника у значењу ю. Ово треба нарочито истаћи. Јер се дешавало и истакнутим стручњацима да ову графичко-ортографску особину и сличне друге тумаче као гласовне[1]).

Све је ово у духу зетско-хумске редакције. Тако је исто у духу те редакције што место *ы* иза *к*, *г*, *х* стоји *и*: гибѣли 1_{12}, погибьшее 3_{14}, погибьшȣю 1_{15}, ωдь манастирьскихь 3_{26} и сл., ма да правило није докраја одржано.

Али главна измена којом се рашка редакција одликује од зетско-хумске јесте употреба *к* и *г* место јединог ћ у значењу *ћ* и *ђ*: вракаю 3_{29}, 3_{27}, помокию 1_{15}, 1_{20}, аке 3_{25}, тȣиге 3_{19}, 3_{20}, вьсеге 3_{24}. Само се у једној речи сачувало старо ћ, ма да се у истој речи находи и *г* у том значењу: ћȣрьгево 3_{24}.

Та последња реч и показује да је писару било познато и ћ, али га он у свима осталим случајевима замењује сугласницима *к* и *г*.

Ја мислим да је та измена извршена у канцеларијама Рашке. Да то није случајност у повељи од *1199* године показује нам и најстарија повеља наша, од 1189 год., повеља Кулина бана.

Иако је та босанска повеља упућена Дубровчанима, она је писана рашком ортографијом. То видимо по употреби у

[1]) Исп. Иљинског, Граммота бана Кулина (1906), стр. 11, 16, 17, 20.

Кулиновој повељи *к* и *г* у значењу *ћ* и *ђ*: трьгѹюке Старе срп. повеље и писма Љ. Стојановића I, 2 $_{5}$, помокь ib. $_{10}$, тисѹка ib. $_{13}$, еванкгелие $_{11}$. Истина, има једном и граћамь ib. $_{2}$, али ја мислим да је то унео при преписивању Радоје дијак, а да је у оригиналу било *грагамь*, као што се и налази у препису на пергаменту који Стојановић назива млађим [1]) (в. међу варијантима наведеним код Стојановића на истом месту).

Све су остале особине као и у Немањиној повељи: ѣ ib. $_{1}$, приѣтель ib. $_{3}$, диѣкь ib. $_{12}$; вьсакое ib. $_{7}$, сие ib. $_{11}$, еваньгелие ib. $_{11}$, Радое ib. $_{12}$, ѹсѣчение ib. $_{14}$; крьстителa ib. $_{15}$.

Како је Кулинова повеља написана на десет година пре Немањине, то се из овога може закључити да је ортографија коју налазимо у њој била у употреби у Рашкој када је св. Сава био код куће (он је од оца отишао око 1192 год.). То значи да је св. Сава када је у Хиландар пошао — морао поћи, или је врло вероватно да је пошао, са том ортографијом. Али то не значи да је и после 7—8 година, када је писана Немањина повеља Хиландару, Сава и даље остао са том ортографијом и да је баш св. Сава ту повељу написао. Ја мислим, као што ће то из онога што се ниже наводи бити јасно, да од св. Саве у Немањиној повељи потиче свега једно место: *оу Милеıахь* 3 $_{17}$, тј. назив места где се Хиландар налази. Да ли је св. Сава сам то уписао или је написао назив, па га је Немањин писар преписао, — тешко је рећи; али оно ıа свега једном употребљ но у тој повељи, и то само на томе месту, о томе најбоље сведочи. Јер ко би боље од св. Саве знао место на којем се находио Хиландар?

Међутим граћамъ, унесено од дијака Радоја, показује нам, ако је наша претпоставка тачна, да се у Босни у то време употребљавала зетско-хумска редакција наше ортографије

[1]) Ја овде не мислим улазити у појединости о овој повељи. Ја се слажем са проф. Решетаром да је њен текст првобитно латински. Тај текст је преведен на наш језик и написан је био рашком ортографијом. Да ли је дубровачки текст — тај првобитни превод или препис са њега из доцнијег времена, то је засебно питање; али ја мислим да је Радоје дијак имао пред собом превод написан рашком ортографијом са којега је он преписао свој текст. Рашка ортографија је у Дубровнику била позната због односа са њом. В. о латинском оригиналу и о овој повељи код Решетара, Archiv für slav. Philologie XXIX (1907) 151 и даље.

која се некад употребљавала и у Рашкој, али је за време Немањино била измењена.

Ова рашка измена старије редакције јавља се доцније и у хумским повељама, а делимично и другде.

4.

Из досадашњег излагања јасно је какву је ортографију св. Сава понео у Св. Гору; а из споменика који су се јавили или под утицајем св. Саве или које је сам написао види се да је ту ортографију св. Сава у току свога бављења у Св. Гори знатно изменио. У сваком случају, у време када је Немањина повеља писана — 1199 године — св. Сава је морао имати другу ортографију. Истина, и у новој Савиној ортографији има доста знакова везе са ранијом ортографијом, али су измене биле већ знатне. Споменици који нам могу дати грађу за питање о томе јесу: Карејски типик (Ћоровић, Списи св. Саве, 5—13), Хиландарски типик (ibid. 14—150) и Хиландарска повеља Стефана Првовенчаног (А. Соловјев, Прилози П. Поповића V, 66—71 [1]).

За све те споменике може се рећи да су изашли из једне школе: из Хиландарске или Савине школе. То се види и по сличним знацима ортографским и по сличности језика. Најрадикалнији је у томе Карејски типик, тако да се у њему види учитељева рука; а ХТ и ХП II иду за њим.

Основна је црта ове Савине прераде Немањине ортографије — увођење ꙗ и ѥ. Истина, има још доста случајева и употребе ѣ у значењу ꙗ, и є у значењу ѥ, нарочито у ХТ и ХП II, али се ипак већ и у те споменике уводи ꙗ и ѥ.

Тако у КТ налазимо: крат(и)ѥ 5_{7}, ѥсть 5_{7}, подоваѥть 5_{6}, пришьствиѥ 12_{11-12}, оутѣшениѥ 12_{12}, заѥдно 11_{12}, поѥть 11_{12}, ѥдинь 11_{12} и сл.; али се још понегде употребљава и є у том положају: поємь 10_{11}, 11_{4}, поєть сє 9_{4}, пѣваємь 11_{3}, вьпадєть 12_{10}, припѣтиємь 11_{9}, вьскрсениє 11_{11}, келиє 6_{8}, вь сиємь 13_{9}, роукописаниє 13_{10}. Иза сугласника у значењу ѥ упо-

[1]) Ја ћу наводити те споменике, као што је већ речено, овако: КТ (Карејски типик), ХТ (Хиландарски типик), ХПII (Хил. пов. Првовенчаног), Немањину повељу бележићу са ХПI. Стране су по наведеним издањима.

требљава се редовно є (вь нєи 9_2, г(лаго)лємоѥ 12_4, г(лаго)-лєть сь 10_9, оутрьнєю 10_2) и само једном ѥ: гл(аго)лѥть 5_2 Знак ѣ у значењу ꙗ уопште се у КТ *не* употребљава, већ ꙗ и то у почетку речи и донекле и иза сугласника: б(о)гобоꙗзника 8_5, моꙗ 5_7, ꙗко 5_2 и сл. Иза сугласника, иако имамо сьвькоупльꙗють се 8_3, поставлꙗють се 8_{11}, ипак су чешћи случајеви са *а*: ꙗвлꙗють се 5_9 (наштампано ꙗлк-), оуставлꙗю 9_1, оутрьнꙗ 9_{12}, вєчєрна 9_{13}. Најзад се ю употребљава у КТ правилно у свима положајима у којима му је место, и у почетку речи, и иза вокала и иза сугласника. Навешћу примере употребе иза сугласника: нед(ѣ)лю 9_5, любо 8_6, 10_{13}, ѡставлю 7_{14}, волю 7_{10}, г(оспод)ню 6_{12}, любимаꙗ 5_7, любєщимь 5_4, любимомоу 12_{11}, сьблюдати 12_3. Приметио сам само једном неправилну употребу ю: могющии 6_6 (рєкьшю 10_6 је узето према старијим споменицима).

Иако овде имамо готово све елементе потпуне реформе ортографије Немањина времена, ипак употреба є и а иза сугласника у значењу ѥ и ꙗ и є у значењу ѥ и у другим положајима — везује Савину ортографију са Немањином.

Како према овој Савиној ортографији стоји ортографија ХПII и ХТ?

У ХПII ѥ се употребљава готово увек у почетку речи, доста често, али ређе неголи у почетку речи, на крају речи, а знатно ређе у средини речи; иза сугласника — никад; у свима се тим положајима употребљава и є: а) ѥлма 66_1, 67_{20}, ѥжє $70_{3, 5}$, 69_{23}, $68_{2, 13, 29}$ итд. — єго 69_{12}, $68_{22, 27, 30, 31, 35}$, 70_{16}, ємоу 68_{20}, 70_{15}, єсмь 67_{19} и сл. б) Милєѥ 69_{32}, спасєниѥ 69_8 и сл. — спсєниє 69_{11}, даниє 70_{25}, писаниє 67_{20} и сл. в) вѣтвиѥмь 67_{29}, своѥи 66_2 и сл. — своємь 69_7, вєлиєга 71_1 и сл. б) искључиво: пролѣтьнє врѣмє 67_{27}, вьскрьмлєномь 67_{23}, нє 66_5, нємь 68_{19}, 69_{26}, 70_{30}, вл(а)д(ы)чнємь 70_3, развалєнь 69_3 и сл.

У значењу *ја* најчешће се употребљава ѣ, и то и у почетку речи, и у средини и на крају иза вокала; знатно се мање од ѣ у свим тим положајима употребљава ꙗ; међутим иза сугласника никада се не употребљава ни ѣ ни ꙗ, већ искључиво а: а) ѣко 66_{11}, 67_{18}, $68_{13, 18, 20, 33, 34, 35}$ итд. — ꙗко 67_{26}, 60_{19}, ꙗсноу 68_{17}, ꙗсномь 67_{37}, б) даѣниѣ 70_{31}, поѣшє 69_{26} и сл. — растѣꙗшє 68_{19}, сиꙗющоу 69_{16} и сл.; в) прѣ-

даниѣ 69_{26}, рожденіѣ 69_{7} и сл. — дѣланиѩ 70_{31}, вѫниѩ 67_{21} и сл.; г) щзонанию 69_{29}, кона 69_{25}, помышлающоу 68_{12} (са щ место *ш*).

Интересантна је употреба ю. Оно се правилно и редовно употребљава у почетку речи и иза вокала у разним положајима (исп. прѣмоудростию 66_{9}, сьгледаю 68_{10} и сл.), али се иза сугласника употребљава само када је он *л*, и то не увек, иначе ȣ (оу). Навешћу све примере за последњу категорију: вьзлюбиши 70_{4}, χ(ри)с(т)олюбивы 69_{18}, χ(ри)с(т)олюбивомоу 69_{21}, любьвны 67_{34}, боголюбывы 69_{27}, нищелюбве 70_{11}, любление 70_{10}, любимаго 68_{6}, любы 67_{20}, 68_{19}, любьвьна 68_{30}, родителю 70_{9}, волю 70_{6}, землю 66_{1}, сь людьми 70_{22}; али: сьблоудати 66_{4}, воноу 67_{31}, ѿноудь 69_{34}, мл̃оу 70_{22}. Сасвим је природно после овога што има и прилично случајева погрешне употребе ю иза сугласника: милюю 69_{20}, ѿлючивша се 68_{7}, полючити 69_{8}, Залюгь 70_{18}.

Овде се види сасвим јасно да ХПII има ортографију у потпуности у духу КТ, иако су још многоструке везе тог споменика и са ХПI То је и сасвим природно, јер — као што је познато — ХПII позајмљује многа места из ХПI. Састављач ХПII морао је пред очима имати ХПI. Тако је он, преносећи цела места из те повеље, уносио у своју повељу њене особине и тамо где је непосредно из ње преписивао, па и тамо где је од себе додавао нов текст.

Најинтересантнији је у овом правцу Хиландарски типик, о којем је већ доста писано [1]), али са ове стране он још није испитан. Пре свега на основу ортографије може се рећи да је овај споменик писало једно лице. То лице није могао бити св. Сава, јер се у извесном правцу његова ортографија разликује од ортографије овог споменика. С друге стране, преводилац овог текста тако је доследан у својој ортографији да се претпоставка и о учешћу св. Саве у његову саста-

---

[1]) Исп. Јагићеву расправу Хиландарски типик и његов грчки извор, Споменик XXXIV (1898) 1—66; А. Белића ы у Типику хиландарском, Глас LXII (1901) 220—240.

Исп. о његову језику код В. Јагића, Споменик XXXIV (1898), 59 и даље; А. Белића, Глас LXII (1901) 220 и даље; А. Белић, Српски књиж. гласник (1935) НС XLIV, бр. 3, 175 и даље; д-ра П. Ђорђића, Богословље X, 2—3, 188 и даље; А. И Собољевског, Сборникъ Отдѣл Р. Я. и Сл. 88 (1910), 183—185, М. Н. Сперанског, Извѣстія ОРЯСл. XXVI (1923) 179 и даље.

вљању може допустити само донекле: св. Сава је могао давати поједина места за овај типик, али их је састављач текста на свој начин уносио у овај текст. Само они делови ХТ који су недостајали основном и најстаријем тексту и које је В. Ћоровић унео из другог текста, знатно млађег, одударају својом ортографијом од старога текста. То су ова места штампаног текста: 28_{24} — 32_{12}, 78_{7} — 85_{19}, 126_{5}—132_{1} [1]).

У ХТ најчешће се употребљава є у значењу *е* и *је*; ѥ је најмање трипут ређе од є, и оно се употребљава најчешће на крају речи, знатно ређе у средини речи, а сасвим ретко у почетку речи: а) єсмь 16_{20}, єси 25_{4}, єстє 25_{17}, 18_{14}, єсть 24_{19}, 25_{2}, 16_{23}, 21_{1}, 23_{13}, $20_{10, 20}$, $21_{13, 20\ (bis)}$, $22_{20, 26}$, $24_{4, 14}$, и сл. — сви случајеви употребе ѥ у почетку речи: ѥсть $19_{18, 19}$, 132_{16}, 122_{13}, 26_{25}, 143_{16}, ѥ 95_{14}, $58_{7, 20}$, 142_{19}, ѥгда 59_{16}, ѥгоже 148_{8}, ѥмоу 87—88, ѥгда 56_{5}; б) раждигаєми $15,_{18-19}$, повѣждаеть $2?_{2}$, разоумѣваємь 21_{23} и сл. — своѥго 21_{18}, 18_{19}, боѥщє сє 18_{14} и сл.; в) молєниє 22_{5}, братиє 26_{27}, сиє 16_{13} и сл.— исписаниѥ 14_{1}, братиѥ 17_{23}, 19_{11-12}, 18_{27} и сл.; г) увек: вь нємь 20_{14}, 21_{5}, 21_{6}, нєго 20_{22}, 21_{23}, 21_{17}, вь нє 24_{20}, понєжє 14_{13}, оуставлєны 15_{1}, похоулєноую 22_{18}, волє 104_{9} (воље), постављєни 75_{17}, вь нєи 37_{19}, ѣвлєниѥ 28_{22} и сл.

У ХТ за *ја* се употребљава у почетку речи готово искључиво ѣ, ретко у средини речи и на крају; ꙗ се употребљава готово увек на крају речи, ређе у средини, а готово никад у почетку речи. Иза сугласника се употребљава најчешће ѣ, ретко ѧ, а никада ꙗ: а) ѣко $14_{9, 19}$, 15_{23}, 17_{19}, 18_{10}, $19_{2, 6, 13, 23}$, $20_{2, 12, 14, 19, 24}$, $21_{12, 23}$, 22_{1}, 23_{19}, $24_{4, 15}$ $25_{19, 28}$ и сл. — сви примери употребе ꙗ у почетку речи: ꙗко 50_{6}, ꙗкоже 39_{3}, ꙗсти 62_{20}, 64_{18}, ꙗже 53_{16}, ꙗвлєно 60_{4}, ꙗвѣ 121_{23}; б) вєлиѣмь 34_{27} и сл. врло ретко, обично: сиꙗють 15_{20}, диꙗвола 15_{16}, нєприꙗзни 22_{24}, боꙗзнь 21_{8}, и сл. много пута; вреди поменути ѿпиꙗѣти 59_{18} где је прво стављено ꙗ, па онда непотребно, по други пут ѣ; в) оумилєниѣ 15_{3}, сиѣ 20_{4}, 16_{17} и сл. уопште ретко; а обично је овде: сиꙗ 20_{11}, 22_{18}, 23_{23}, 25_{26}, покорєниꙗ 15_{3-4}, трьпѣниꙗ ibid., прѣданиꙗ 15_{11}, моꙗ 14_{12},

---

[1]) Те је делове текста ваљало у издању штампати другим словима него остали текст.

17_{23}, 22_{23}, 19_{12}, 18_{27} и много сличних; г) ѡ:тавлѣти 16_{7-8}, оучителѣ 17_{3}, веч(е)рнѣ 33_{16}, вседржителѣ 49_{26}, 72_{9}, нед(ѣ)лѣми 115_{12}, волѣ (n. sing.) $35_{19, 20}$ 66_{20} и др. — сви примери употребе *а* у овом положају: оуподе(о)влати 16_{12}, вола (n. s.) 66_{21}, ѡ:тавлати 62_{19}, ѡд(ъ)ганають 110_{3}, испльнаю 40_{15}, изьмѣнаю 69_{1}. Занимљиво је поменути довлають 117_{2} у којем је писар сасвим механички заменио *ѣ* с *а* иза сугласника, иако *ѣ* у овој речи није обележавало ꙗ (исп. у овом тексту на другим местима сасвим правилно довлѣють 120_{20-21} и сл.).

Ю се употребљава такође у ХТ на нарочит начин. У почетку речи и иза вокала употребљава се правилно ю; али иза сугласника место ю се ставља готово увек оу; врло су ретки случајеви употребе ю. За прве случајеве примери нису потребни; забележио сам једном вьнеудоу 18_{10} поред вьнеюдоу 22_{26} и др.; тако исто вьсѣкооудѣ 98_{25} и вьсѣкоюдѣ 105_{13}. У првом случају имали смо у старом језику вероватно вънѣждоу у значењу „некуда изван“ (исп. код Миклошића вънѣюждоу Lex. pal. 98), тако да се овде *ј* јавило као прелазни глас (исп. кждоу и сл.); дакле, колебање *оу* и *ю* било је могућно. У другом случају могло је *вьсакждѣ* (исп. наше *свӑкуд, свӑкудā* и сл. в Вуков Рјечник s. v.) бити помешано са *вьсакождѣ* (исп. код Миклошића Lex. pal. s. v.), које је саграђено од основе *vьśakoj-* (исп. српхр. *свакоји, свакоја* и сл.). Забележио сам и юже 140_{18} место обичног оуже (можда се і развило као прелазни глас између *ради* које претходи *оуже* и самим *оуже)*. Али ю иза сугласника за обележавање умекшаности крајње је ретко. Ја сам га забележио свега у два примера: любен 17_{14} и любите 100_{1}, иначе је увек ȣ или оу: лȣбы 26_{5}, лоубы 21_{7}, лоубовь 20_{24}, 22_{9}, лоубьви $21_{7, 9}$, лоублоу 21_{12}, лоубить $21_{18, 22}$, и сл. ѿноудь 15_{13}, молоу се 25_{13}, колоу 17_{17}, г(лаго)лоу 25_{26}, гл(агол)оуще 17_{13}, 19_{12}, клоудѣте се $22_{6, 18, 23}$, склоудемь 28_{28} и сл.

Нема никакве сумње да је заједничка црта ортографије и КТ и ХПІІ и ХТ употреба ꙗ и ѥ, само са том разликом што се код св. Саве, дакле у КТ, не употребљава више никад ѣ у значењу ꙗ; међутим у оба остала споменика има још доста остатака од употребе ѣ у значењу ꙗ; у ХТ има чак покушаја да се ѣ ограничи у значењу ꙗ на почетак речи,

док се у осталим положајима употребљава ꙑ. Даље, заједничка је црта ортографије ових споменика што они не пишу доследно ꙗ и ѥ иза сугласника, већ у том положају пишу већином *а* и увек *є*; само ХТ поред *а*, које је ређе, употребљава у знатним размерима ѣ. У КТ има и по који пример употребе ꙗ иза сугласника, али га немају никад ни ХПII ни ХТ. Једина је знатна разлика међу тим споменицима у употреби ю. Св. Сава (тј. КТ) употребљава тај знак потпуно исправно у свима положајима, и у почетку речи, и иза самогласника и иза сугласника. Међутим оба друга споменика, и ХПII и ХТ, употребљавају ю исправно само у почетку речи и иза вокала; а иза сугласника они употребљавају — и то ХТ готово искључиво, а ХПII у већини случајева — оу (или ȣ). Колико ХПII невешто употребљава *ю* иза сугласника, показују — као што смо горе видели — две околности: прво, што она ю употребљава једино иза сугласника *л*, а, друго, што и у том једином случају употребе ю она, релативно, много греши (милю, ѿлючивша, полючити). То све значи да је за писара ХПII таква употреба ю претстављала новину на коју он још није свикао, тако да се може и за њега претпоставити оно исто што налазимо и у писца ХТ: да је он навикао био да иза сугласника (наравно, када је тај сугласник претстављао умекшани глас) — бележи ȣ(оу), исто онако као што је у том положају бележио и а и є у значењу ꙗ и ѥ. Ако сада овоме потражимо објашњења, онда морамо рећи да се у употреби ю ХПII и ХТ ослањају на особине Немањине ортографије, а св. Сава стоји изван њих. Али то не значи да се писци ХПII и ХТ и у свему другом слажу са ортографијом ХПI. Напротив, ја сам јасно показао да су ти споменици из једног круга са КТ; остаје нам да видимо на који су начин добивене црте сличности са Савином ортографијом и како се може објаснити отступање Савине ортографије у једном правцу од њих.

5.

Чиме се одликују ови споменици *Савине* школе, да тако назовемо све њихове заједничке особине, од ортографије Немањине повеље? Пре свега употребом ꙗ и ѥ место ѣ и є. Али међу њима има и разлика: док св. Сава не упо-

требљава никад ѣ у значењу *ја*, већ једино и искључиво ꙗ, дотле и ХПII и ХТ употребљавају још увек и ѣ. Значи, за св. Саву је било то питање решено и јасно. Ако је и он од куће — као што се може претпоставити — понео ѣ и у значењу ꙗ, он га је пре писања КТ потпуно напустио. Другим речима, време бављења у Св. Гори од 1192 год. до писања КТ (око 1200 г.) било је довољно да се св. Сава од писања ѣ у значењу ꙗ потпуно одвикне; међутим писци и ХПII и ХТ нису још могли да се од ѣ потпуно одвикну. Мора се претпоставити да су и они дошли из Рашке или Зете, али знатно доцније, можда у време подизања манастира Хиландара (1199) или око тога времена, а за две три године вежбања — под утицајем свакако упутстава св. Саве — нису могли — и поред најбоље воље — да напусте потпуно ѣ у значењу ꙗ. Према томе, разлика између *њих*, тј. између св. Саве и њих, није принципска, није стварна, већ формална. Они су у његову ортографију тек улазили.

У том је правцу нарочито поучна употреба ю иза сугласника. Као што смо видели, ту је тешкоћу КТ пребродио. Он правилно ставља ю иза сугласника (исп. примере напред на стр. 230); међутим то не чине ни ХТ ни ХПII. ХТ уопште не употребљава ю иза сугласника, а ХПII употребљава га врло ограничено, па и ту много греши. То је било сасвим природно. У системи је ортографије и ХПII и ХТ, па и КТ, да се иза сугласника не стављају јотовани самогласници. То правило, које одржавају сви ти споменици (и КТ, и ХПII и ХТ) када је у питању ꙗ и ѥ иза сугласника, требало је сада напустити само у погледу знака ю. То је за писце ХПII и ХТ било много теже него употребљавати ꙗ и ѥ тамо где се код њих сасвим правилно употребљавало ю: иза самогласника. Друга је ствар код св. Саве. Он је имао прилике да се у правилној употреби ю вежба толике године; зато је код њега употреба ю била већ потпуно увежбана.

Напослетку, имају две особине које су подједнако типичне и за њих и за св. Саву: прво, што није била диференцирана употреба ѥ и є иза вокала и сугласника и, друго, што се ꙗ није употребљавало иза сугласника сасвим доследно, већ се ту — по старој ортографској школи — упопребљавало и а и ѣ (у ХТ).

Ако ставимо основно питање: откуда то да св. Сава, који је понео са собом ортографију Немањине повеље, пише потпуно исправно ю и иза вокала и иза сугласника, а не пише ѥ исправно ни иза вокала, а иза сугласника га уопште не пише; и откуд то да он правилно, готово без иједне грешке, употребљава ю, а ꙗ већ тако не употребљава, већ га исправно употребљава иза самогласника, а иза сугласника не употребљава га сасвим правилно, — одговор ће бити сасвим прост. Све то зависи од образаца, од учитеља св. Саве у Светој Гори. Он је повод за такву ортографију морао наћи у оној ортографији чијим се утицајима подвргао. То је *могла* бити у то време *једино* руска ортографија црквених рукописа у манастиру Пантелејмону и по другим манастирима Св. Горе где је било доста Руса вичних црквеноме језику.

У руским се споменицима тога времена једино ю потпуно правилно употребљавало и иза вокала и иза сугласника. Зато се та особина јавља у потпуно развијеном степену и код св. Саве. Међутим у значењу *је* употребљавало се у руској азбуци и є и ѥ, а после сугласника није се уопште писало ѥ, пошто је сваки сугласник у руском језику тога времена испред є био умекшан; зато св. Сава почиње да употребљава ту смелије ѥ само иза вокала, што је могао наћи и у ћирилским споменицима изван руских. То исто вреди и за ꙗ. Руски су споменици поред ꙗ у значењу *ја* употребљавали ѧ. Св. Сава је морао брзо увидети да употреба ѧ код Руса иза сугласника у значењу *ја* не одговара нашем језику у којем је ѧ имало вредност гласа *е*. На тај начин ни за ѥ ни за ꙗ св. Сава није имао јасан углед у руском писању и зато их он и не употребљава онако доследно као ю. Он их исправно употребљава иза вокала, али иза сугласника он их не налази у руским споменицима свога времена, и зато ту оставља є у значењу ѥ и а у значењу ꙗ, као што је било и у Немањиној ортографији Истина, има и по који пример употребе ꙗ иза сугласника, али у већини случајева он га не употребљава. Чим св. Сава није у том правцу био начисто са писањем є: ѥ и а: ꙗ, и сва се његова школа морала ту или колебати или држати традиционалног начина И тако је дошло до тога да школа Савина која је — како по свему изгледа — била ско-

рашњег датума, почне употребљавати ꙗ, ѥ, ю исправно само у почетку речи и иза вокала; а у употреби њиховој иза сугласника остане при традиционалном писању, јер у употреби њиховој и св. Сава није био доследан: док је ю правилно употребљавао и иза сугласника, дотле у том положају ꙗ и ѥ није употребљавао доследно: ꙗ је употребљавао у малом броју примера, а ѥ није уопште употребљавао. Није остајало ништа друго, него да се остане при традиционалном начину писања тих гласовних група. Зато се м. ѥ иза сугласника писало є, а место ꙗ — ѧ или ѣ; али се тако исто, у складу са тим, место ю писало и ѹ, оу.

Као што се одавде види, утицај руске ортографије на св. Саву био је опште или принципске природе. Св. Сава *никако* не употребљава ѣ у значењу ꙗ; сем руске редакције и стари су ћирилски споменици разликовали та два знака, тако да је св. Сава, читајући и ћирилске књиге македонске или бугарске редакције, могао видети разлику између њихове употребе; затим св. Сава употребљава ꙗ не само исправно иза вокала, него га почиње употребљавати и иза сугласника (у трећини случајева га је употребио, в. напред стр. 230); знак ю он употребљава сасвим исправно; истина, то је св. Сава могао добити и од ћирилских споменика бугарске или македонске редакције тога времена, јер је у духу првих ћирилских споменика, и Савине књиге и Супрасалског зборника, исправна употреба ю иза вокала и иза сугласника; али, заједно са поменутим цртама, готово искључиву употребу є и за є и за ѥ св. Сава није могао добити ни од македонске ни од бугарске ћирилице, већ једино од руске, јер је у духу балканске ћирилице разликовање знакова є и ѥ.

Ја сам већ раније, независно од рада св. Саве, разматрајући ортографију дијака Глигорија, чији рад на Мирослављеву јеванђељу пада вероватно приближно у време рада Савина у Св. Гори (дакле, између 1192 год. и писања Карејског типика), утврдио да је Глигорије дошао такође до своје ћирилице под утицајем руске ортографије на Атону (исп. русизме код њега, стр. 219—220). Ако сада испоредимо ортографију дијака Глигорија са Савином, видећемо да се оне потпуно или готово потпуно слажу. И дијак Глигорије као и

св. Сава никад не употребљава ѣ у значењу ꙗ; и Глигорије дијак као и св. Сава употребљава потпуно правилно ю и иза вокала и иза сугласника; и Глигорије дијак употребљава ꙗ потпуно доследно иза вокала као и св. Сава, само Глигорије употребљава још доследније или, боље да речем, још обилније неголи св. Сава ꙗ иза сугласника. Али највеће слагање дијака Глигорија и св. Саве које одаје њихов заједнички извор — јесте готово искључива употреба код Глигорија є и у значењу є и ѥ: на многобројне примере такве употребе є Глигорије дијак свега је шест пута употребио ѥ. Св. Сава, истина, чешће неголи он употребљава ѥ иза вокала, али ту и св. Сава још увек употребљава є, а иза сугласника увек ставља само є (свега у једном примеру ѥ)

Као што сам досада већ чешће истицао, у то време, у другој половини XII века, и то ближе његову крају неголи средини, у Св. Гори су се добро разликовале редакције: и српска, и бугарска и руска. Иако су св. Сава и дијак Глигорије морали добро познавати разлике између тих редакција, они су од њих узимали оно што им је заједничко. Такво је било бележење разлике међу *у* и *ју* у њима. Руска им је редакција то могла дати; она им је могла дати и разликовање а и ꙗ, нарочито у почетку речи и иза вокала, као што се то лепо види код Глигорија дијака и до извесне мере код св. Саве. Али руска им редакција није могла дати разликовање између *е* и *ѥ*, пошто се испред *е* развијала умекшаност, тако да је ту вредност знака *е* била *је*. Онај положај у речима, а то је употреба *е* и *ѥ* иза сугласника, који је био пресудан за употребу є и ѥ (на пр. *небо* и *њега*, дакле *небо* и *нѥга*), у руском језику у то време није био више од значаја, пошто се у њему већ у то време, у XII веку, подједнако изговарало са умекшаним *н* и *небо* и *него*. Зато је и св. Сава и Глигорије дијак искључиво писање нејотованог самогласника є, дакле простог *е*, напоредо са применом и ꙗ и ю, могао примити само од руске редакције тога времена. На тај начин и св. Сава и Глигорије дијак налазили су се под утицајем више правца, тенденције тадашње руске правописне школе неголи непосредног угледања. Писцима наших споменика је остало да се у току даљег развитка ослободе и тих тенденција, и гла-

гољских тенденција, и раније зетско-хумске и касније рашке или Немањине ортографије. Они су из себе, из нашег језика, имали да извуку грађу за правилно конструисање употребе нејотованих и јотованих вокала у својој ортографији. И они су то, невероватно брзо, после овога времена, цигло за коју десетину година, са успехом извршили.

6.

Досада сам само индуктивним путем разматрао питање о Савиној ортографији. На основу свега што је досада речено само је врло вероватно да се Савина ортографија и дијака Глигорија налазила под утицајем руске ортографије XII века. Потребно је наћи и позитивне доказе: показати да је било или могло бити таквих руских споменика у XII веку који су могли потстаћи код св. Саве изнесене особине. Које би особине морала имати та ортографија?

1) Тачну употребу *ю* и иза вокала и сугласника;

2) употребу ѥ поред є у почетку речи и иза вокала, а иза сугласника искључиво є;

3) употребу ꙗ искључиво у почетку речи и иза самогласника, а обележавање умекшаности сугласника испред *а* каквим другим начином.

Таквих је споменика било доста. Узмимо прво један од старијих руских споменика, Архангељско јеванђеље од 1092 године, дакле, краја XI в. Њим је врло згодно користити се, јер је оно — као што је познато — 1912 год. издато у три боје фотоцинкографски тако савршено да у свему може заменити оригинал [1]); а после ћемо то утврдити и за споменике друге половине XII.

Ово је један од врло драгоцених руских споменика, јер се у њему јављају оригиналне црте и руског језика и руског правописа. Њега је писало неколико руку: $АЕ^1$ од л. 1—76а, $АЕ^2$ — од л. 77—175, $АЕ^3$ — од л. 175 до 177, $АЕ^4$ од л. 178—178а и л 177 неко је доцније попунио [2]).

---

[1]) Архангельское евангеліе 1092 года. Изданіе Румянцовскаго музея. Москва 1912.

[2]) Николай Дурново, Введение в историю русскаго языка. Часть I Источники. Брно, 1927, стр. 33.

Ја ћу узети ортографију ових одељака Архангељског јеванђеља: AE[1], AE[2] и AE[3]; AE[4] је знатно оштећен и мали текст; а л. 177 писале су две касније руке, једна л. 177, а друга 177а.

Ја се не бих могао сложити са кратком карактеристиком правописа Арханг. јев. коју даје проф. Н. Дурново (исп. његову студију Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянскаго языка, ЈФ IV 72—94, V 93—117, VI 11—64). Он вели: „AE[1], AE[2] и AE[3] сильно отличаются друг от друга и по начертанию букв и по правописанию. AE[1] написано крупным, небрежным и неизящным почерком, но начертания некоторых букв, наприм. ѣ, очень архаичны; изредка употребляется ѫ, мягкость согласных не обозначается; є и ѥ, ѧ и ꙗ не различаются; правописание не выдержано. Почерк AE[2] мельче и изящнее: ѫ почти не употребляется, ѥ и є, ѧ и ꙗ различаются с большой правильностью (ѧ и ꙗ — не в смысле ст.-сл. ортографии)“ [1])

Као што ће се одмах видети, ипак и у AE[1] и AE[2] има много више ортографске системе него што би се на основу овога могло очекивати, и баш AE[1] пружа ону ортографску систему којој су припадали и рукописи XII века на које се св. Сава и дијак Глигорије угледао.

Ја сам узео неколико листи од 69—79 (16 страна) да бих показаэ ортографску систему AE[1]. На горе стављена питања може се овако одговорити:

а) AE[1] употребљава сасвим правилно *ю* и иза вокала и иза сугласника: α) сию 69, нє бою сѧ 69_9, въпиющиихъ 69_{17}, въздаю $69а_6$ и сл.; β) глющи 69_6, г҃лю 69_{18}, $69а_{17}$, прѣлюбодѣи $69а_9$, любѧщиихъ 70_5, любодѣицѧми $73а_{8-4}$, блюдѣтє сѧ $73а_{11}$.

б) AE[1] заиста употребљава у почетку речи и иза вокала ѥ, а ређе є, али иза сугласника никад не употребљава ѥ, већ искључиво є: α) ѥтєръ 69_2, ѥтєрє ib., ѥдинъ $69а_8$, ѥтєроу 70_{15}, ѥи $70а_{12}$, ѥго $70а_{14}$, ѥдѧть 71_4, ѥсть 71_7 и често; тако исто: моѥго 69_7, своѥго $69а_{12}$, осоужєниѥ 70_{11}, въпиѥть $70а_{15}$, трѣбоуѥть $71а_4$ и сл.; β) своємоу $72а_{10}$, єсмь $73а_{13}$, обѣ-

[1]) ЈФ IV 81.

даниемь 74_{11}, цр^с^ткие $74a_{10}$, своемь 76_6, трѣвоуете 76_9, еси 76_{11}, твоемѫ $76a_{12}$, ѥꙗ 69_{11-12}, есть 76^a_{12}; γ) једино сам забележио ове примере: гнѣвть 69_{15}, къ немѫ 69_{17}, воле 70_{18}, ӥзлѣва 70_{19}, немоу 69_6, $73_{13, 14}$, приѥмлеть 71^a_8, него 71^a_{21}, вьселенѫю 74_3, кънемнѣте 74_9, бл҃вении 74^a_9, понеже $75_{4, 23}$, кънемлѣте 75^a_{2-3}. Ово ја нарочито истичем: ниједном у овом положају нисам забележио ѥ (исп. ниже).

в) АЕ[1] зна за врло интересантну систему у распореду ꙗ и ѧ. Ꙗ ставља у почетку речи и иза вокала у великој већини случајева, тако да је ту ѧ ретко; међутим за *ја* (управо умекшан сугласник и *а*) иза сугласника употребљава искључиво ѧ. Ту нисам на ових шеснаест страна ниједном забележио ꙗ. α) ꙗко 69_{19}, 69^a_7, 69^a_9, 69^a_{17}, ꙗницѧ 71^a_{15}, Ꙗковъ 70^a_{15}, ꙗзъщи 74^a_3, ꙗкѣ 76_3, ꙗзычьници 76_{4-5} и сл.; коꙗ сѧ 69_3, имѣниꙗ 69^a_{12}, стоꙗ 69^a_{13}, своꙗ 69^a_{15}, моꙗ 69^a_{16}, съмѣрꙗꙗи сѧ 69^a_{21}, цѣлованиꙗ 70_{5-6}, прѣдъсѣданиꙗ 70_{6-7}, зъваниꙗ 70_8, когатꙑꙗ 70_{14}, даꙗти 71^a_{17}, свиниꙗ (pl.) 72_{20}, и ꙗзѫ 71^a_4 (са прелазним i), ѥꙗ (g. s.) 71_9, своѥꙗ 74^a_2, неприꙗзни 76_{19} и сл. На велики број правилне употребе ꙗ у овом положају ја сам само трипут забележио: ѧзыкомъ 73^a_{21} и всеѧ 74_{15}, 75^a_9. β) срамлѧꙗ сѧ 69_4, соупьрѧ g. s. 69_7, срамлѧю сѧ 69_{10}, молѧаше сѧ 69^a_5, молѧше 73_{17}, глаг҃лѧ $69^a_{5, 15}$, вьсѧкъ $69a_{19}$, съмѣрѧꙗи сѧ 69^a_{21}, землѧ (n. s.) 74_7, землѧ (g. sing.) 74_{15}, 75^a_9, колѧ (n. s.) 76_{13}, оставлѧѥмъ 76_{17}. Као што се види — ниједнога случаја употребе ꙗ у овом положају. Ја мислим да овамо иду и сви они случајеви када је прасловенско ѧ прешло у руском у ꙗ умекшавајући сугласник који му претходи, а тако исто и они у којима се овим ѧ обележава да је сугласник пред њим умекшан: сѧ 69_3 и често, козьлѧ 73_{21}, прихождѧаше 69_5, хотѧаше 69_7, коньцѧ 69_{12}, обидѧть 69^a_{8-9}, издалечѧ 69^a_{13}, възносѧи сѧ 69^1_{19-20}, хотѧщиихъ 70_4, одеждѧхъ 70_{4-5}, молѧть сѧ 70_{10}. Иза оних сугласника који још нису почели очвршћавати или који су увек по својој природи били меки, могло се писати и *а*: начаша 73_6 (*ч* меко, *ш* још меко), начатъ 72_{15}, увек иза ј, кьргоша 70_{10}, овьца (acc. pl.) 74^a_6. Само се у једном случају писац колебао да ли да стави ꙗ или ѧ: вьѧше $69a_{14}$, дьꙗволѫ 75_{10}, пьꙗнь-

стѣѥмь 75а$_5$. Према његову писању требало би овако изговорити: b'aše d'avolu pian'stvem'.

Из овога се види да АЕ[1] има насумњиву систему јотованих гласова која је могла дати оно што находимо код св. Саве: правилну употребу ю, писање ѥ у почетку речи и иза вокала и неписање његово иза сугласника, најзад, правилну употребу ꙗ само у почетку речи и иза вокала. Употреба ѧ иза сугласника у Арханг. јеванђељу није могла дати тачну претставу о томе шта би требало у текстовима наше редакције писати, јер је у другим положајима руском ѧ одговарало наше *е*, а овде би требало да одговара ꙗ.

Овај део (АЕ[1]) Архангелског јеванђеља, по моме мишљењу, стоји много више у погледу ортографије од АЕ[2]. Јер док је АЕ[1] развило оригиналну ортографију која одговара руском изговору тога времена, дотле се АЕ[2] находи, у погледу писања јотованих сугласника, више под утицајем јужнословенских текстова. АЕ[2] пише ѥ иза умекшаног сугласника у духу јужнословенском, а не руском. Кад АЕ[2] пише нѥго 78а$_{16}$, окаменѥнии 77а$_9$, къ нѥмь 78$_5$, Изліѥкъ 78$_{12}$, заиѥ 78$_{12}$, нѥмоу 78а$_9$, 79$_{8, 10}$, ослаблѥꙗ 79$_9$, нѥмь 79$_{13}$ и сл. и у исто време на истим странама: не достоить 77$_8$, нѣсте 77$_9$, трѣбова 77$_{10}$, прѣдьложениꙗ 77$_{13}$, кънигѣ 77$_{19}$ и сл., онда оно поступа по јужнословенском начину, јер су крајем XI века сугласници испред *е* били потпуно меки (А. Шахматов то претпоставља за епоху праруског језика, исп. Очеркъ древнѣйшаго періода исторіи русскаго языка, Петроградъ, 1915, стр. 125—129). Кад А. Собољевски већ из Остромирова јевађеља наводи гнѥтѫть или из Свјатославова зборника 1073 г. клѥвета и сл.[1]), да о доцнијим споменицима и не говорим, онда је поуздано да је и писар АЕ, и један и други, читао меке сугласнике испред є. Када је знаком ѥ АЕ[2] обележавао мекоћу само прасловенских сугласника добивених јотовањем (исп. горње примере), а мекоћу испред є која је била таква иста у његову властиту говору не обележава, онда се он ту поводи за јужнословенским текстовима где је разлика међу њима одговарала изговору у дијалектима јужнословенским.

[1]) Лекціи по исторіи русскаго языка [2], С.-Петербургъ, 1891, 42.

Међутим код писара AE^{1} ствар стоји друкчије. Он је много самосталнији у стварању особина своје ортографије и много се више поводи за својим изговором неголи писац AE^{2}. Истина, он још много више неголи AE^{2} употребљава ѫ, ма да је и код њега тај знак доста редак, али и AE^{1} га употребљава и за звук *оу*[1]), исто онако као што га један читав век доцније још употребљава Мирослављево јеванђеље. У XII в. ѫ се губи у руским споменицима готово сасвим, а ѧ остаје, али са другим фонетским значењем. И у другим правцима AE^{1} стоји много више од AE^{2}, иако је његов рукопис немарнији и мање леп.

Ја сам већ рекао које су црте његове ортографије. Рекли смо да иза сугласника пише є, а ѧ пише да означи умекшани сугласник и *а*, међутим ѥ, ꙗ пише у почетку речи и иза вокала готово искључиво. Из овога се види да је у ортографији AE^{1} изведена диференција између: *ја* у моꙗ и *'а* у зємлѧ на тај начин што је у првом случају писано ꙗ, дакле ј+а, а у другом случају изражен је умекшани сугласник другим начином. То исто вреди за *је* у *ѥсть* и *'е* у *нєго*. И ту је врло добро повучена разлика између ј+е, с једне, и *'е*, с друге стране. Да то много боље одговара изговору него да је написано моꙗ и зємлꙗ или ѥсть и нѥго, то се по себи разуме. Ето зашто ја стављам писца AE^{1} изнад писца AE^{2}, јер је први дао азбуку која боље одговара руском језику, комбинујући знаке који му стоје на расположењу, док је AE^{2} ишао за шаблоном јужнословенским.

Да се о системи писца AE^{1} може говорити као добро утврђеној, нека покажу примери узети још са 20 страна AE^{1} (од л. 59—68). Ја ћу навести примере за ређе категорије и само онда када се они противе правилу.

ѥ се правилно употребљава у почетку речи и иза во-

---

[1]) Да наведем неколико примера: нємѫ (dat. sing.) 69_{7}, дрѫгꙑи 69^{a}_{4}, ѿпѫсти 69^{a}_{15}, помилѫи 70^{a}_{9}, сѫщє 71^{a}_{16}, блѫдьнѣмь 72_{1}, тѫ („ту“) 72_{10}, моѥмѫ 72^{a}_{4}, ѥмѫ 73^{a}_{4}, бѫдєтє 73^{a}_{12}, лѫнѣ 73^{a}_{19}, тѫга 73^{a}_{20}, идѫть 74_{9}, наслѣдѫитє 74^{a}_{9-10}, възмѫщєнꙗ 74_{1} итд.

кала. Опазио сам само ове случајеве употребе є место њега: своєꙗ 59_{15}, бж҃иє 59_{17}, есть 61_{15}, цр҃ткиє 66_{4}, егда $63^{а}_{15}$.

Ꙗ се правилно употребљава у почетку речи и иза вокала; нисам на ових 20 страна забележио ниједно отступање.

Умекшани сугласник иза којега стоји *е* обележава се обичним є: дрѣвле $59_{6, 12}$, немоу 59_{14}, оуправленъ 59_{17}, благоколениꙗ 60_{12-13}, зане $60^{а}_{6}$, $68^{а}_{16}$, глѣши $65^{а}_{3}$, него 61_{4}, немоу 63_{12}, 67_{10}, море $68^{а}_{15}$, послѣдьнеѥ 65_{8}, въземлѣте 67_{20}. Само сам једанпут на ових двадесет страна забележио нѥмоу $68^{а}_{14}$.

Умекшани сугласник иза којега стоји *а* бележи се доследно знаком ѧ у безброј примера; само сам двапут на ових двадесет страна забележио ꙗ: не въстъшѧющꙗ 61_{11-12}, бѫдѧщꙗ $61^{а}_{6}$.

Кад се узме на ум да се могло писару провући и оно што је било у тексту са којега је преписивао, мора се признати да је система овога писца доста строга. Као оправдање за ова минимална отступања да наведем и отступања од правилне употребе *ю* на која се такође може наћи, иако се *ю* иначе исправно употребљава. Исп. на ових двадесет страна, поред многобројних примера правилне употребе, и ове случајеве: ѿноудь 60_{20}, и оуга (м. юга) $63^{а}_{18}$, ѿ оуности $65^{а}_{10}$.

Из овога свега излази да су св. Сава и Глигорије дијак могли наћи у ман. Пантелејмону руске књиге XII века у којим би ортографија била слична АЕ[1], само са том разликом што у њима није било ѧ.

Оне су имале ове црте:

а) ѥ у почетку речи и иза вокала; є за обележавање умекшаног сугласника пред тим вокалом.

б) ꙗ у почетку речи и иза вокала; ѧ за обележавање умекшаног сугласника пред вокалом *а*.

в) *ю* у почетку речи и иза вокала, а тако исто за обележавање умекшаног сугласника пред вокалом *у*.

Нема никакве сумње да је оваква ортографија могла унети оне измене у првобитну Савину ортографију којим се она одликује од Немањине. Пошто св. Сава не употребљава ѧ и пошто је јасно осећао да је његова употреба иза сугласника у духу руског језика и да нама не може послужити,

он је остао у тој тачци при старој ортографији. Дијак Глигорије је писао ту ꙑ, као што то има и св. Сава у неколико случајева. Хиландарски типик остаје *ту* при старом ѣ.

Да је тако заиста и било у споменицима руским XII в., показаће нам и анализа ортографије једног српског преписа са руског оригинала XII века.

Познато је да су два дела чувеног руског писца XII века Кирила Туровског преписана српском редакцијом и да се једно од њих налази у значајном Зборнику попа Драгоља. Њих је издао Матвеј Соколов врло тачно (Древности III, 1902, Москва, стр. 222—238). Зборник попа Драгоља одређивао је некада Панта Срећковић (исп. Споменик V, 1890, 3) као „досада најстарији зборник српске писмености прве четвртине XIII века"; међутим Соколов (op. cit. 222) га ставља на крај XIII или чак у почетак XIV в. Судећи по ортографским цртама овог споменика, ја мислим да је Срећковић био ближи истини неголи Соколов. Али нас тај споменик интересује у овој прилици нарочито стога што је транскрибован са руског оригинала. Не само да је поуздано по самој садржини тога дела да је то тако (тј. да то дело припада Кирилу Туровском), него се то види и по очигледним русизмима као послꙋжать (3 pl. 230_{16}), просвѣтить сꙗ (228_{33}) и једном си^{ю}ѧть—сиꙗють (224_{41-42}). У томе делу находимо ове ортографске црте: ꙗ и ѥ се пишу увек иза вокала, али *никад* иза сугласника; међутим ю се пише, углавноме, правилно и иза вокала и иза сугласника.

а) ꙗ иза сугласника (у вредности ꙗ): ꙗвлꙗѥть (232_{34}, 229_{6}), коупла (232_{22}), Римланомь (226_{38}), помышлꙗѥть 225_{29-30}, ѡставлꙗѥть (231_{41}), погоублають (229_{20}), исплнꙗѥть (225_{21}), вь на (234_{16}), прѣклаанають (233_{20}), възьбранающаꙗ (230_{38-39}), нижнаꙗ (225_{9}), нижнаго (225_{25}), ѡбонаниѥ (225_{21}, 225_{8}), вьноутрьнаꙗ (224_{41}, 232_{15}), оустрабльꙗѥть (? 227_{26-27}). У руском оригиналу овде је несумњиво стајало — као што смо то горе видели — ѧ (дакле коупль̑ѧ итд.) које је Србин преписивач, знајући да ту то ѧ не претставља *е*, замењивао простим *а*.

б) є иза сугласника (у вредности ѥ): ѿ нєѥ (228_{25}), по нєи (234_{21}), вь нємь (227_{28}, 226_{14}, 225_{6}, 224_{23}, 229_{2}, 228_{41}),

вь не (231$_{17}$, 232$_{36}$), приѥмлеть (232$_{39}$), г҃леть (234$_{9}$, 232$_{27}$, 230$_{27}$), понеже (230$_{19}$, 233$_{8}$), послѣд'не (229$_{22}$), приѥмлен (233$_{24}$), чрѣпле 224$_{31}$, 230$_{34}$), вьноутрьнеѥ (233$_{15}$), вьзлюбленаго (227$_{12}$), погоублениѥ (227$_{8}$), истоупилениѥ (226$_{27}$), сьставлениѥ (225$_{3-4}$), по^{л}мышениѥ (231$_{29-30}$), ѡставлениѥ (230$_{36-37}$), избавлениѥ (230$_{18}$), оуставлениѥ (229$_{34}$). У рускоме оригиналу тако је стајало и Србин преписивач тако је оставио и у своме препису.

в) ю иза сугласника (за случајеве када се употребљава иза самогласника и у почетку речи — није потребно наводити примере): любо (227$_{32}$), любы (227$_{31}$), вьз'любивь (233$_{10}$), г҃лю (228$_{39}$), г҃лющe (227$_{12}$), лю^{д}мь (232$_{26}$), г^{д}ню (230$_{42}$), с'хранию (229$_{7}$) и сл. Али се деси по који пут да место ю стоји и овде оу: г҃ноу adj. (233$_{23}$), ѿноудѣ (228$_{11}$). Исто тако, иако се правилно употребљава ѥ иза вокала (исп. людиѥ 225$_{6}$, приѥмлышю 224$_{32}$, ѥсьмь 224$_{8-9}$ и сл.), нађу се по који пут и примери као хоудое (232$_{33}$).

Ја бих могао да говорим и о другим цртама које одају руски оригинал овог споменика, али мислим да је и оволико било довољно. Ја сам хтео само да покажем да се и овај текст у потпуности слаже са ортографском системом св. Саве или Хилиндарског типика. Могло би се навести и других примера који га са ове стране приближавају баш Хиландарском типику (исп. у њему ѝнѣ 224$_{9}$, из҃лѣ 227$_{14}$, ѥсмы 232$_{4}$ и сл.), али то у овај мах није потребно. Ортографске црте других делова овога Зборника (исп. текст који је доста неисправно наштампао П. Срећковић, Споменик V 10 и даље) одају у његову писцу припадника ране хиландарске школе (почетка XIII в.). Зато ја и мислим да је овај рукопис старији него што мисли Соколов. Уосталом о овом Зборнику, што се тиче језика, ортографије и њихових односа према оригиналима са којих је преписан — није још речена последња реч (исп. и онај текст што је издао М. Соколов уз опис самог рукописа у Матеріалы и замѣтки по старинной славянской литературѣ, вып. первый, Москва, 1888).

И тако нам ова паралела потврђује оно до чега ћемо доћи испитујући и Иловичку крмчију: писци који су преписивали

руске споменике XII века долазили су увек до оне ортографске системе која је у основици ортографије Савине или хиландарске школе.

7.

Могло би се запитати: да ли Савина ортографија не води порекло од ћирилских споменика тога времена, јер је познато да је и ћирилска ортографија и XI и XII века врло неуједначена, па би се међу споменицима њоме писаним могли наћи и такви који су могли послужити за углед поменутој ортографији. Овамо би долазили у обзир старословенски споменици XI века и средњебугарски и средњемакедонски споменици XII века.

Међу старословенским споменицима долазили би у обзир Супрасалски зборник, Савина књига, Хиландарски листићи, Листићи Ундољског, Македонски листић и Зографски одломци [1]). Одмах могу рећи да ни ови споменици нити они који би у ортографији за њима ишли нису могли послужити као углед Савиној ортографији. И поред тога што су ти споменици много испитивани, ја се не могу позвати ни на једно испитивање које би давало јасну претставу о овоме. Зато ћу се морати ослонити на своја констатовања поцрпена из текстова самих тих споменика. Уосталом морам поменути да ортографија тих споменика није још довољно употребљена за испитивање фонетских особина њихових, и поред одличних студија Обнорског, Дурново, Маргулиеса, Шчепкина и др.

Најсавршенија је несумњиво ортографија Супрасалског зборника. Не улазећи у појединости и у појединa могућна отступања, приметићу само оволико: у њему се види тенденција да се јотовани вокали ꙗ, ѥ и ю пишу у почетку речи и иза вокала, а умекшани сугласници испред е, и, ь — обележавају се знаком над сугласницима (каткада и испред ѫ, ѧ). Умекшаност испред *а* и *у* бележи се обично гласовима ю, ꙗ. Нема никакве сумње да оваква ортографија није могла дати непосредни потстицај за стварање Савине ортографије. Савина

[1]) О издањима ових споменика и испитивањима о њима испор. код Куљбакина, Старословенска граматика, Београд, 1930, стр. 9—10.

књига, иако употребљава ꙗ не само иза вокала и у почетку речи поред ѣ, него и иза сугласника, — има готово искључиво є (Шчепкин је у целом великом рукопису набројао само нешто преко десет случајева употребе ѥ, исп. Разсужденіе о языкѣ Саввиной книги, Санктъ-Петербургъ, 1899, 32—33). И Хиландарски листићи имају обично є, а врло ретко ѥ, а сем тога употребљавају и надредне знаке за умекшаност сугласника поред којих иза таквих сугласника бележе и ю и ѣ(=ꙗ). Одломци Ундољског имају само є и ѣ(=ꙗ), а Зографски одломци, иако знају за ꙗ, имају само є (в. P. Lavrov и M. Dolobko, Les feuillets du Zograph, RESl VI, 11—13 — текст). Македонски листић, уколико се то може видети по врло оштећеном тексту (в. Г. А. Иљинског, Македонскій листокъ, отрывокъ неизвѣстнаго памятника кирилловской письменности, XI—XII в., Санктъ Петербургъ, 1906, стр. 7—8 — текст), иако има ѥ иза вокала и у почетку речи, нема ꙗ.

Тако исто, ако узмемо све знатније средњемакедонске и средњебугарске споменике[1]) XII в. (Добромирово јеванђеље, Григоровичев паремејник, Болоњски псалтир, Погодинов псалтир, Слепчански апостол, Охридски апостол и Битољски триод), видећемо да ортографија ниједног од њих није могла послужити као повод за стварање Савине ортографије.

Тако Добромирово јеванђеље има само є и ѣ; Григоровичев паремејник има само є; а да је ꙗ у њему скорашњег датума, види се и по томе, што тај споменик у сваком положају механички замењује ѣ — знаком ꙗ; и Болоњски и Погодинов псалтир, као што се то лепо види из Јагићева сјајног издања (Psalterium Bononiense, 1907), чувају у знатној мери у своме ћирилском тексту знаке глагољске ортографије: често још ѣ у значењу ꙗ, и поред тога што се иза вокала и у почетку речи употребљава ꙗ, и обично є м. ѥ у свима положајима. Слепчански апостол, који потиче од двеју руку (прва рука уопште нема јотованих вокала, а ме-

[1]) В. о њима кратке библиографске белешке код Цонева, История на българский езикъ, София, 1919, I, 202—211.

сто ю пише ѥ), не зна за ѥ; Охридски апостол, иако поред ѣ у значењу *ја* има и ꙗ, употребљава за *је* у свима положајима є; то исто вреди и за Битољски триод (исп. код Цонева op. cit. 210).

Нема никакве сумње да је сем ових споменика и њима сличних било и друкчијих споменика средњемакедонске редакције; али се по овоме види у ком је правцу ишао њихов ортографски развитак и шта су они могли пружити св. Сави и његовој школи крајем XII в.

Уопште цео XII век претставља време превирања и дефинитивног стварања руске, бугарске и српске редакције. Две засебне азбуке којима су писани први словенски црквени споменици, а које су се између себе разликовале, учиниле су да се пре дефинитивног стварања различних ортографских система удешених за гласове различних словенских народа — различно комбинују њихови начини писања. То је створило приличну пометњу у XII в. у писању и потребу да се изађе на чистину.

Азбука коју је св. Сава понео од куће показивала је велико несавршенство. Употреба истога знака ѣ и за право ѣ, тј. неку врсту гласа *е*, и за ꙗ и за обележавање умекшаног сугласника испред *а* — стварала је, у најмању руку, пометњу. Тако исто и тројака гласовна вредност знака є: као *е* обично (небо), као умекшани глас испред *е* (*нега*=„њега“) и као *је* — морала је гонити св. Саву да то исправи, и он је почео да пише ѥ свугде где му је место у почетку речи и иза вокала. Све је то могао наћи у руској ортографији тога времена. Ако је она била као ортографија АЕ[1], а ми немамо разлога не претпостављати да је и била таква, као што смо видели, она св. Сави више није ни давала. Јер кад је она ѧ употребљавала у случајевима као *земља* (землѧ), то св Сави није дало могућности да га употреби, пошто је он знао да рускоме ѧ одговара наше *е*; зато он ту оставља по староме *земла*, не желећи писати *землѣ*, пошто је *ѣ* ограничио на његову употребу за право ѣ. Тако исто руска ортографија, основана на тадашњем народном изговору, којом се писало на исти начин *небо* и *него*, није давала св. Сави ништа да диференцира *небо* од *њега*; и он је ту оставио онако

како је и дотле било у његовој ортографији: *нега* и *небо*, али је зато у другим случајевима писао: *моѥ*, *пиѥ* и сл., а не *моє*, *пиє* и сл. као дотле.

Овоме би се могао учинити један приговор. Могло би се запитати: зашто св. Сава који је *ю* правилно писао (не само *мою*, *пию* и сл. већ и *людиѥ*, *любити* и сл.) није слично томе распростро ꙗ и на *землꙗ*, ѥ — и на *землѥ* и све сличне случајеве. Њему је то свакако падало на памет, и зато и имамо који пут у КТ ꙗ употребљено за обележавање умекшаног сугласника испред *а*, па чак једном и ѥ за обележавање умекшаног сугласника испред *е* (в. примере напред стр. 230). У томе је правцу Глигорије дијак пошао нешто даље од св. Саве; он употребљава више од св. Саве ꙗ за умекшани сугласник испред *а*; али за ѥ се и он није усудио то да учини.

Ортографске реформе никад нису потпуне и никад не иду брзо.

Уосталом да је св. Сава и докраја извео поменуту реформу, тј. да је писао *ѥзеро*:*нѥга*:*небо*, *твоꙗ*:*землꙗ*:*жена*, као што је писао *твою*:*землю*:*жену* и као што ће се иза њега за коју годину и урадити, он још не би дао савршену реформу, јер је и сувише јасно да је у *твоꙗ* и *землю*, *ѥзеро* и *нѥга*, *твою* и *землю* — функција *ю* двојака: у првом случају има вредност гласа *ј* и једног вокала, а у другом умекшаног сугласника *њ* или *љ* и вокала. Ко зна да то двојство функције исте шаре није утицало на св. Саву да не буде сувише радикалан у својој реформи, утолико пре што за њу није налазио у овом правцу ослонца у руској ортографији.

И тако, заслуга је св. Саве што је одвојио главну вредност ꙉ од звука ꙗ и тако свео могућност произвољности на знатно мању меру, од три на две; то је исто учинио и увођењем ѥ: од три вредности истога гласа задржао је за две гласовне вредности и даље є, а трећој је дао засебни знак који је нашао у своме узору.

Ова реформа била би само тада потпуна, да се пошло стопама Супрасалског зборника, великог ћирилског споменика прве половине XI века. По њему би се разликовало

нега, землâ од *ѥзеро* и *твоѭ* тиме што би над сугласником био знак умекшаности, као што одговара његовој природи, а *жена* и *небо* имали би нејотоване вокале и сугласнике без икаквих знакова. Само би тада требало додати надредни знак и испред *у* и писати *л̂уди* и *твою*. Супрасалски зборник показивао је пут којим је ваљало поћи и при обележавању умекшаних сугласника и испред других вокала, на пр. *и* и *о*: *нимь, воловь* у нашој редакцији; али, на жалост, надредни знаци *у овој функцији* занемарени су већ били потпуно у Савино време и доцније се више нису уводили у живот.

8.

Све оно што сам изнео о руским рукописима XII в. потврђује и Савина Крмчија.

Питање о Крмчији[1]) св. Саве још није изведено начисто. Још и сам текст Иловичке крмчије од 1262 г., који претставља један од најстаријих преписа Савине Крмчије који је до нас дошао,— није издан. Зато ћу се ја задржати на томе питању само утолико, уколико се то тиче нашег посла, остављајући све друго што нас се непосредно не тиче.

Када је св. Сава постао архиепископ (1219) и када му је ваљало организовати самосталну српску цркву, он је на повратку из Никеје свратио у Солун, и ту у грчком манастиру Филокали, пошто је богато обдарио манастир, „светыи вьса потрѣбнаа ѥже великои црькви достоина сьбрахь, и книгы законные сь собою вьзьмь, митрополитомь оубѡ ѵпархом же и прькыми града свѣтло провваждаемь, кь земли людїи своихь шьствїе творить“ (Живот св. Саве, 1860, 136). Када други биограф Савин, Доментијан, говори о његовој посети манастиру Филокалу, он вели: „и тоу прѣбывь ѥлико хотѣ, и книгы многы прѣписа законьныѥ о исправлѥнии вѣрѣ, ихьже трѣбовааше

---

1) *Кормчаıа книга* или у множ. *Кормчиıа книги* по руској редакцији. *Кормчии* — онај што управља крмом на броду, а *кормчии* и придев „оно што припада њему“; дакле, Кормчия книги „управљачеве или управљачке књиге“. Код нас се одомаћио назив Крмчија (или чак и Кормчија) узет из горњег назива у множ.

съборьнаы юмоу цръкьви" (Ђ. Даничић, Живот св. Симеуна и св. Саве, 1865, 227).

Па и у записима у самој Крмчији, уколико су се они у различним преписима сачували, није сасвим јасно одређено учешће св. Саве у стварању њена превода на нашем језику.

У препису Крмчије од 1251 г., сачуваном у доцнијем Морачком препису од 1613, и у препису од 1305[1]) г., помиње се да су се те „Законске књиге", које ми називамо Крмчијом, појавиле „потьщанию҆мь и любовию многою и желанию҆мь из'млада ѡсвещенаго богочьстиваго и прѣѡсвещен'наго и прьваго архию҆пископа всею҆ сръбьскыю҆ землю҆ кѵ҆рь Савы" [2]). Међутим у другим преписима, и у самом најстаријем тексту који је до нас дошао, у Иловичкој крмчији од 1262 год., св. Сава се не помиње у оваквом облику, већ се вели у почетку записа: „произидоше на свѣть словѣньскаго ю҆зыка б(о)год(ъ)хновеныю҆ сию҆ книгы" [3]), а у продужењу: „изиде же на свѣть нашего ю҆зыка б(о)ж(ь)ствьнсю҆ се писанию҆" [4]).

И тако се одавде и из оних ранијих навода не види: да ли је св. Сава из манастира Филокали донео грчке или словенске књиге, да ли је он заповедио да се преведу на словенски или на наш језик, је ли он и колико је он у томе учествовао. Зато нам ништа друго не остаје него да се обратимо самоме споменику, његовој ортографији и његову језику.

То је већ учинио В. Јагић у више пута помињаном чланку у Старинама (Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. VIII. Krmčaja ilovička godine 1262, Starine VI 60 и даље). Али ја се не могу сложити са његовим закључком. Он вели да је читање, и онолико проучавање Иловичке крмчије колико је он у поменутом чланку извршио, учинило на њега утисак „не српскога, већ бугарског споменика" [5]).

[1]) Исп. код Јагића, Starine VI 64—65, а потпун запис код Стојановића, Стари српски записи и натписи I 17—18.

[2]) Стојановић, op. cit. 17.

[3]) Стојановић, op. cit. 7.

[4]) Ibid. 8.

[5]) Starine VI 80.

Јагић се врло опрезно изразио. Он не вели да је Иловичка крмчија бугарски споменик, већ да је читање тога споменика учинило на њ „импресију“ бугарског споменика. Та опрезност Јагићева долазила је отуда што за то, тј. за бугарско порекло тога споменика, Јагић није могао да наведе правих доказа. Из целе расправе Јагићеве ја не бих за то могао навести више од једног *јединог примера* који Јагић назива знаменитим местом: „нъ да не ıавѣ коѥюждо главы начело“ (19 b., Starine VI 77). Јагић вели да се коѥюждо може објаснити једино из коѥѭждо место коѥѩждо. То је истина. Али је истина и то да се коѥюждо место коѥѭждо може објаснити простом писарском грешком. Зар је мало писарских грешака најразличније врсте навео Јагић на 76—77 стр. А затим, зар се тако важан закључак може чинити на основу једног примера? Да је заиста овом споменику припадала позната црта средњебугарских споменика, прелаз ѩ у ѭ иза неких умекшаних сугласника, зар се она не би чешће јавила?

Али ова „импресија“ Јагићева учинила је нешто друго: да он не узме озбиљно на десетине и десетине примера који сведоче о сасвим друкчијем пореклу онога текста са којега је Крмчија св. Саве преписана. Па ипак у једном је Јагић имао право: оригинал са којега је преписивана Крмчија св. Саве није био српски, али он није био ни бугарски; он је морао бити *руски*.

Ја ћу се за то послужити грађом коју нам даје Јагић или у свом језичком испитивању или у наведеним одломцима из Иловичке крмчије. Они су за то сасвим довољни, и да Јагић није стајао под нетачном „импресијом“ о бугарском карактеру тога споменика, он би то јасно видео.

Само ја морам учинити претходно једну општу примедбу. Иловичка крмчија је препис од 1262 г. који је извршио многогрешни Богдан по заповести зетског епископа Неофита за цркву Архангела Михаила на месту званом Иловица. Али колико је пута преписиван текст Крмчије св. Саве док није начињен овај иловички препис, ми не знамо. Врло је вероватно да Иловичка крмчија није преписана са текста од 1251, јер се њихови записи разликују, већ са неког другог нама непознатог текста; да ли је тај текст био Крмчија св.

Саве или први или други или још који каснији препис са ње, и то такође не знамо. Али, судећи по самоме тексту Иловичке крмчије и његовим особинама, можемо рећи да он није по особинама својим много удаљен од онога текста који ми називамо Крмчијом св. Саве, што не значи још да је ту Крмчију св. Сава преписао или превео, већ једино да је она „изишла" на нашем језику у време св. Саве и по његовој заповести.

Јагић тачно вели да у Иловичкој крмчији нема ни ѫ, ни ѩ, ни ѭ, већ само ѧ или на своме месту или једанпут место ꙗ „по руском обичају" (op. cit. 70); само он мисли да то ѧ ништа не доказује, јер се употребљава и у Хиландарском типику, у Вуканову јеванђељу и Мирослављеву јеванђељу. Али позивање на те споменике у оваквом облику—не значи много. Хиландарски типик, који је преведен опет по заповести св. Саве, претставља и сам за себе питање. У Вуканову јеванђељу поред ѧ има ретко и ѫ и има доказа употребе ѧ по начину средњебугарских споменика [1]). Мирослављево јеванђеље има често ѫ поред ѧ, тако да оно не може сведочити ништа о споменику који има само ѧ. Према томе, ова искључива употреба ѧ и једном по правом руском начину не би се противила, ако има за то других и јачих доказа, да је овај споменик руског порекла.

Затим Јагић говори о заменицима гласова ѧ и ѫ и показује да се ти гласови обично замењују по начину српске редакције гласовима *е* и *оу*. То показује, наравно, са другим сличним доказима, да је Савина Крмчија споменик српске редакције. Али се јавља велики број примера у којима се ѧ, заиста искључиво по руском обичају, замењује иза непчаника вокалом *а*: ськкоупиша сѧ, присташа, оутвьрждаꙗ, клевеща (part. praes.), начала, дрьжащимь итд. Очигледно је да је ту *а* било већ у руском оригиналу, тако да је српски преписивач превидео да га замени гласом *е*. Јагић, иако вели да за такав појав не зна из наших старина (op. cit. 71), мисли да је писац на тим местима гласом *а* хтео заменити бугарско ѧ или ѫ. Али зашто би он то чинио када се у нашој редакцији

[1]) Исп. расправу Ст. М. Куљбакина, Замѣтки о языкѣ и правописанiи Волканова евангелія. ИРЯС III 1140 и даље, нарочито стр. 1143, 1145—1146

то никада не чини и када нема разлога то чинити? Јагић је и сам видео слабост тога домишљања, па додаје као какву резерву којој ни сам не верује: „или је то зар доказ уплива рускога?" (op. cit. 72).

Даље Јагић наводи да се ретко налази ъ и ъı, а познато је да се у српској редакцији употребљава искључиво ь и ы. Ј. Ф. Карски вели у својој Палеографији [1]) о ъı: „в древнейших памятниках югославянских... ы встрѣчается изредка, а в более поздних (с XII—XIII в.) преобладает, с XIV в. господствует. В русских памятниках XI—XIII веков постоянно ъı". Дакле се ма и ретко ъı не противи претпоставци (исто онако као и ъ) да су ти знаци при стварању српске редакције Крмчије која је била преписана са текста писаног руском редакцијом — просто прекопирани, остављени и у српском тексту.

Јагић наводи доста примера необичне употребе *о* и *е* место ъ и ь. Ја се не упуштам у њихово објашњавање зато што они ништа не сведоче о пореклу споменика (op. cit. 72—3).

Има у овом тексту и приличан број примера у којима се ѣ ставља мѣсто *е*. Да се и то не противи руском пореклу овог текста, мислим да је јасно из свега што сам напред говорио.

Јагић наводи да се доста често пише место *рь—ьр* (пьрваго, четвьртаго и сл.) са примедбом „као под упливом руским". Дакле, и ту сумња у руски утицај. Међутим ту бар те сумње не би смело бити.

Има примера у којима стоји ь место *и* (Марью, испльненьи и сл.). Ту пак Јагић лојално признаје: „И овога појава редовито нема у нашим старинама, него он долази често у старим рускословенским споменицима" (op. cit. 75).

Нема такође никакве сумње да су типични русизми истолкованию (стр. 72), кленоуть се (73, наравно, у нашој транскрипцији клѧн-=клен-) и черѣнь (subst. ibid.).

Најзад има, опет по руском начину, замене *жд* сугла сником *ж*: прѣже, дажь, чюжего; али, вели Јагић, тога има тако мало „да се једва и може на ум узети"; али када се те

[1]) Славянская кирилловская пелеография. Ленинград, 1928, стр. 234.

особине находе у нашем тексту напоредо са целим редом других особина које су несумњиво руске, онда и њихов мали број нешто значи.

Од облика ћу поменути само облике имперфекта који се у овом споменику завршују често у 3 л. јд. и мн. на *ть*: дрьжашеть, кыкахоуть и сл. (op. cit. 79—80). Истина је, као што примећује и Јагић, да се у Вуканову јеванђељу находи у 3 pl. *-хоуть*, али не треба заборавити да су у најстаријим руским споменицима тако обични облици имперф. на *-шеть* и *-хоуть* да их је Собољевски ставио у парадигму промене споменика староруских XI в. (исп. ведяше, -ть; ведяху, ведяхуть Лекціи[3] 292).

Нема никакве сумње да је у пословима овакве врсте, нарочито када се тиче споменика XII в., врло важан речник, и није чудо што је баш речнику Јагић посветио нарочиту пажњу (op. cit. 80—93). Али његово исцрпно испитивање није дало позитивних резултата. Од 220 речи он је нашао око 30 у Даничићеву Рјечнику књижевних старина српских; то је, наравно, несумњив доказ да овај споменик нема језик књижевних старина српских; али да ли је то доказ да је његов језик бугарски? И Јагић је и сам осетио да то не може бити и зато сматра „једнако још и сада овај предмет неисцрпеним“ (стр. 93); његова „импресија“ о бугарском пореклу овог текста ипак није била толико јака да и преко свега овога пређе.

Како ми данас боље стојимо са лексикографијом староруском, јер имамо лепо и пажљиво израђени речник И. И. Срезњевског (Матеріалы для словаря древне-русскаго языка у три велике књиге), то сам узео све речи са једне стране Јагићева испитивања, и то само оне које он истиче (на пр. на стр. 84). Ту има тридесет и једна реч. Од те 31 речи Даничић има само шест (благѣница, безьчиньє, безьчинныи, обавникь, присвоєниє, присваяти сє); Срезњевски — 27 (поред поменутих још ове речи Илов. крмчије: балвань у знач. идол, безаконовати, безградник — ово у Рјазанској крмчији, бездомьк, безьимѣньникь опет у Рјаз. Крмчији, близньць, блоудникь, борьць, грая, гоуд'ць, звоньць, игрище, исто — бубрег, метежникь, плесьць, подолци, свирьць скаредыи, скомрахь, смычькь, оузьлник). Само у четири случаја

Срезњевски нема паралела (то су речи којих свакако само случајно нема, на пр. самоворьць; има их које су незграпно начињене као близочьство; има их, најзад, које нам нису дошле, вероватно, у правом облику као: забавлю, чрьмникь место којега Јагић претпоставља крьчьмникь).

Нема никакве сумње да се многе речи од оних које има Срезњевски само случајно не находе у Даничићеву речнику (безименикъ, близньць, блоудникъ, борьць, свирьць, игрище и сл.), али су друге које се код Даничића не находе и које су нашем језику непознате — сасвим обичне у староруском језику, без обзира на то какво је њихово још раније порекло (на пр. балванъ, беззакоповати, бездомъкъ, гран, гоудьць, звоньць, игрище, исто, мятежникъ, плясьць, подольць, обавникъ, скаредыи, скомрахъ, смычькъ, оузьлникъ). Из овога излази да нема разлога на основу речничке грађе оспоравати руско порекло овога споменика. Иако сам узео само мали проценат речи од оних које овај споменик има, ја сам их узео не бирајући нарочито неки део текста; а то у овом случају много значи.

Ја то нисам чинио у већим размерима због тога што је и А. И. Собољевски баш на основу речника овог споменика изнео мисао да је Крмчију превео Рус, а да ју је српском редакцијом неко преписао по жељи или заповести Савиној [1]).

Собољевски не износи тако много речи које би се могле назвати искључиво руским, али ипак, заједно са Миклошићем [2]), мисли да је ова Крмчија по пореклу руска. Ја мислим да је његов закључак сасвим правилан кад се узму у обзир и нови преписи нашег текста који су се јавили тек крајем XIII в. (најстарија је Рязанская Кормчая 1284 г.); а он је у овоме: да је превод Крмчије извршио руски калуђер (или њих више) на Атону у 2-ој половини XII в. или почетком XIII в.

---

[1]) Исп. његове Матеріалы и изслѣдованія въ области славянской филологіи и археологіи (Сборникъ ОРЯС 88 т. № 3 VI и 1—287). Ту је наштампан чланак његов под називом Изъ переводческой дѣятельности св. Саввы Сербскаго (178—185).

[2]) Vergl. Gramm. der slav. Sprachen I² 16.

9.

Када је несумњиво да је Крмчија св Саве руски споменик, који су Савини људи за употребу у нашим црквама (управо, епископијама), преписавши је нашом редакцијом, размножавали, онда је јасно да се помињање словенски преведених тих књига у запису тиче те рускословенске редакције њихове, а помињање српски („на наш језик") преписаних — да се односи на српску редакцију њихову, извршену, вероватно, по поруџбини св. Саве.

Ко је извршио наш препис и када? На то је питање тешко сасвим тачно одговорити. Несумњиво је да то није извршио св. Сава, јер се ортографија Крмчије исто онако одликује од Савине (у Карејском типику) како се од Савине ортографије одликује и ортографија Хиландарског типика.

Које су главне црте ортографије Савине Крмчије? — *ꙗ*, *ѥ* и *ю* употребљавају се правилно у почетку речи и иза вокала; а *ю* обично се правилно ставља и иза сугласника (ꙗко 93, боꙗзни 106, посланиꙗ 93 и сл.; ѥго 94, ѥресь 106, приѥтънь 94, двоѥ 95, соудиѥ 95 и сл.; людемь 95, Соломоню 96, волю 97, плюваниѥмь 108 и сл).

За ꙗ иза сугласника имамо тројаки начин писања: *ѣ*, *а* и *ꙗ*. Први начин је доста распрострањен: волѣ твоѣ, ꙗвлѣютсе итд. (в. многобројне примере наведене код Јагића). Да је овај начин, који је идентичан са начином у Хиландарском типику, био раније још обичнији у овом споменику и да су доцнији писари, а можда и преписивач И овичке крмчије, замењивали тако ѣ са ꙗ, види се по погрешкама које су чинили: они су замењивали механички овим ꙗ и оно ѣ које је стајало место етимолошког ѣ, на пр. пръвопрꙗстольника (исп. још два примера код Јагића, стр. 75). Примери замене са *а*: вса (стр. 99), нїа (96), всакь (97) и сл.; али је ипак најраспрострањенија замена са ꙗ. Само се то може, и у извесној мери мора, приписати доцнијим преписивачима. Тако нам остаје за првобитно обележавање ꙗ иза сугласника у овом споменику онај начин који је примењен у Хиландарском типику.

Најзад, најтипичнија особина Савине ортографије и овде је потпуно сачувана: є се редовно употребљава у значењу

ю иза сугласника (кьселеньскаго 93, глемыхь 94, коле 94bis, немже 94, поставлении 104, искрьвление 94, поставление 94, Иакокле 95, не=ње 100, него 96, ѿ нею 108, гсне 109, млстыне 110 итд.). Што се изретка налазе и примери као кь ню 108, кьнюгда 108, то су свакако унели нови преписивачи. Да ли је у руском оригиналу било епспа 93, кытие 95 или је то унео преписивач, тешко је рећи сасвим поуздано. Додајмо још да се каткада находи у овом тексту и заостало ѧ или у значењу старога ѧ (нашег *е*, руског ꙗ) или у значењу нашега, наравно, и руског ꙗ (исп. примере код Јагића стр. 70 и горе стр. 254).

Могло би се ставити питање, када је постао руски превод ове Крмчије. Како се у њему находе тумачења Аристина који је живео у првој половини XII века, значи да пре овога времена није могао постати. Интересантно је да се у опису инвентара манастира Ксилурга од 1143 г. помињу ове руске књиге: Апостола 5, Параклитика 2, Октоиха 5, Ирмологија 5, Син ксара 5, Парамејник 1, Минеја 12, Патерика 2, Псалтира 5, Св. Јефрем, Св. Панкратије, Часловаца 5 и *Номоканон* 1 (исп. Акты русскаго на Святомъ Аѳонѣ монастыря св. Великомученика и Цѣлителя Пантелеимона, Кіевъ, 1873, 56—57). М. Н. Сперански се пита у својој расправи под називом Къ исторіи взаимоотношеній русской и югославянскихъ литературъ (ИОРЯС XXVI, 1923, 143 и даље): „Не былъ ли эго фотіевскій номоканонъ съ толкованіями Аристина" (176[2]). Када би се на то питање могло потврдно одговорити, онда би тај Номоканон и био Крмчија руска о којој говоримо. Али то није сасвим сигурно, јер су Руси имали раније превод Номоканона и других редакција.

На основу свега овога можемо лако реконструисати ортографију руског оригинала Савине Крмчије: ꙗ, ю иза вокала и у почетку речи; ю иза вокала и сугласника; є у значењу ю иза сугласника и ѧ у значењу ꙗ и старога ѧ (=у руск. *ја*) иза сугласника[1]).

[1]) По себи се разуме да је таквога ѧ у првом препису свакако било знатно више, па су га доцнији преписивачи замењивали знаком є или ꙗ према његовој употреби.

Као што се види, од краја XI века до краја XII и почетка XIII сачувала се у руским црквеним споменицима мање-више иста ортографија, која је послужила св. Сави да у извесном правцу реформише ону ортографију коју је он од куће донео. Како је то извршио, то смо видели. Ја бих за то могао навести и много друге грађе непосредно из руских споменика XII века, али мислим да је и ово што је досада изнесено и довољно и довољно убедљиво.

По себи се разуме да у препису Крмчије српскословенском редакцијом има српских народних особина и гласовних и формалних (исп. у прегледу код Јагића: вь у почетку речи прелази у ѹ, поред ѫ=оу, ѧ=є: слоужбє gen. sing. и сл., вьторога, м'нишьскога g. s. и сл., боудє, начнє и сл. обл. у 3 л. јд., накєдоу у 3 л. мн. и сл. (op. cit. 70—80).

10

Када је св. Сава око 1192 год. дошао у Свету Гору, у њој су руски калуђери имали стално насеље више од 100 година и били су у доста тесним везама са Србима. Овако описује сасвим кратко на основу излагања историкâ руске цркве М. Н. Сперански појаву руских монаха у Св. Гори и њихове односе према Србима до оснивања Хиландара.

Руси су се појавили у Св. Гори ускоро после 1071 године. Они су се настанили у манастиру Ксилургу, а 1089 год. прешли су у Пантелејмонов манастир где су остали до 1100 године. Њихово место у ман. Ксилургу 1091 год. заузели су Срби. Они су 1169 год. заузели и Пантелејмонов манастир где су остали до 1197—1199 год, до оснивања Хиландара. Врло је вероватно да су Руси између 1109 год. и 1169, када је Пантелејмонов манастир био у опадању, били међу Србима и по туђим манастирима, а нарочито у Ксилургу, на своме старом огњишту, којим су, и после оснивања Хиландара, владали Срби, а затим у Пантелејмоновом манастиру, а такође и Ватопеду[1]).

Овај кратки историјат проф. Сперанског неће бити тачан. Он није критички проценио вредност закључака Пор-

[1]) Op. cit. 176.

фирија Успенског (Исторія Аөона, III, гл. 8). По свему судећи руски монаси ман. Ксилурга и у XII веку били су многобројни и имућни када су 1169 г. могли преузети и обновити ман. св. Пантелејмона. Да су у њему бирани у другој половини XII в. за игумане Руси, то је показао врло убедљиво проф. А. Соловјев (исп. Byzantion VIII, 1933, 213—238 и засебно под називом Histoire du monastère russe au Mont-Athos, Belgrade, 1933, особито стр. 6—10). Ја нећу улазити у то, да ли је, као што казује Теодосије (Живот св. Саве, Београд, 1860, стр. 6 и 10), тачно да је један искусан „Русин" био међу онима који су Растка одвели у Св. Гору, и колико је времена св. Сава, дошавши прво у Пантелејмон, као што казују и Теодосије (op. cit. 12, 14) и Доментијан (Живот св. Симеона и св. Саве, Београд, 1865, 27, 124), проживео у њему. Али је поуздано да су сви Срби монаси и други који су у то време долазили у Св. Гору—били у блиским везама са Русима и њиховом писменошћу. Тако је исто несумњиво да је св. Сава, находећи се у руском манастиру св. Пантелејмона и у грчком Ватопеду, морао долазити у додир са Русима монасима и упознати се са њиховим црквеним књигама, којих је било—као што се види из кратког навода из описа инвентара ман. Ксилурга (в. напред стр. 259) — у знатном броју.

Али то не значи да су у Савиној школи, која је свакако била у Хиландару, радили Руси и да су чак они, као што тврди А. И. Собољевски, преводиоци Хиландарског типика [1]).

Уосталом о преводиоцу Хиландарског типика не слажу се научници. В. Јагић је претпостављао [2]) да, и поред тога што је преводилац познавао главне црте српског језика, он није био родом из чистих српских крајева. Он налази у томе преводу поред словенског и српскога елемента и трећи: бугарски или македонски (59). Собољевски на основу доста сумњивог речничког материјала сматра, као што је речено, да

[1]) ... „о переводѣ Типика мы считаемъ возможнымъ высказать предположеніе, что онъ сдѣланъ русскимъ монахомъ на Аөонѣ" (op. cit. 185).

[2]) Типик хиландарски и његов грчки извор, 1898, 61 (Споменик С. К. Академије XXXIV 1—66).

је руски монах извршио превод Хиландарског типика. М. Н. Сперански, примајући и Јагићево мишљење и Собољевскога, ипак је више за мишљење Собољевског[1]).

На чему заснива Јагић своје мисли о учешћу бугарске или македонске „стихије" у нашем споменику?

Ко је год имао у рукама Хиландарски типик, чије су реченице често толико неповезане, чији се делови реченица тако мало слажу, признаће да се на основу *гредоу* м. *греды* или *греде* и још она два-три несигурна примера 3 pl. и part. praes. ништа поуздано рећи не може. Зато Јагић даје још већи значај прилозима *ига* (м. кгда), *сьга*, *сега*, *кьги* и *тьги* (60). Али да ли ти прилози имају заиста такав значај? Ја нарочито истичем да се *тьги* находи и у Савином Карејском типику (9_{10}), *кьги* у једној повељи Милутиновој (Mon. serb. 63). Међутим и *сьга* (поред *сьги*) и *кьга* — находе се у нашим споменицима (в. Даничић, Рјечник из књиж. старина српских s. v.). Остаје још само *ига* које је заиста ретко. Али језички у њему нема ничег другог до оно што се находи у *къга* (наше *кьга*), *сьга* и *тъга*, јер оно претставља старо **јьга* које је морало дати фонетским путем *ига*. Према томе тамо где се употребљавало *кьга* и *сьга*, могло се употребљавати и *ига*.

Ако је *кдноущи* несрпско (исп. единоущи ХТ 134_{14}), по чему оно не може бити позајмица из црквенословенских текстова (исп. у Миклошићеву Lex. palaeosl. ту реч у многим споменицима српске редакције s. v. кдинѫшти), чијим је језиком и хтео да пише преводилац Хиландарског типика. Овакве прилоге употребљава писац ХТ у више махова: єдьноущи 132_{17}, 65_{18}, 40_{10}; исп. такође: многищи ХТ 58_{14}, 38_{17}; дващи ХТ 40_{8}, в҃щи ХТ 69_{5}, многащь ХТ 125_{7}. Али и КТ има дващи 9_{9} као што и толики други наши споменици имају све ове прилоге. Још мање значаја има толи жє м. по томь жє, иако га је другом речју заменио Студенички типик (исп. нѣколи у ХПI 69_{32}, ХПI 3_{8}).

Према овим врло спорним цртама, које не могу доказивати да писац ХТ није био Србин, има цео ред неоспорно

[1]) Op. cit. 181—182.

српских особина, и у фонетици, и у морфологији које су се *омакле* преводиоцу ХТ (јер је он хтео да га преведе на црквени језик!) и које јасно показује да је он морао бити Србин. Њих у изобиљу наводи и Јагић (60).

Још је на слабијим ногама претпоставка Собољевскога. Пре свега он се позива на једном употребљено *вь обоучи* (ХТ 122 $_{15}$) као на црту која говори у корист руског преводиоца[1]) м. обоущи — „это, вели он, несомнѣннѣйшій руссизмъ, настолько яркій, что дѣлаетъ необходимымъ предположеніе о русскомъ происхожденіи перевода". Пре свега, да је то још убедљивији русизам него што је у ствари, једна реч једном употребљена у овакве врсте споменику не може бити још разлог за тако значајан закључак. Да ли је баш реч *обуча* тако „яркій" русизам? Међу богатом грађом Срезњевског уопште се у старим руским споменицима не налази реч *обуча*, већ обоуща (Мат. II 561), а *обȣвь*, као и данас, употребљава се од најстаријих времена. И код Даља поред *обувь* има и *обуванье*, и *обувка*, чак и црквено *обуща*, *обувенье*, *обувище*, чак и *обужа*, али и он нема *обуча* (в. Толковый словарь живого великорусскаго языка II 1612). Могло би се рећи да је то само могућни руски изговор старословенске речи који се преводиоцу омакао. Али тада бисмо очекивали још који паралелни случај. Видели смо колико заиста правих русизама има Иловичка крмчија; али овде од тога нема ни трага! Према томе, *обоуча* је грешка место *обоука* или *обоуща*. Колико је пута у Иловичкој крмчији *ц* употребљено место *ч* (исп. код Јагића, стр. 77), па је и овде могло бити узето *ч* место *ћ* (к). Да наведем цео низ оваквих или сличних грешака Хиландарског типика којима је врло тешко приписивати какав гласовни значај: боди м. боуди ХТ 65 $_{8}$, наоучакаꙗ ХТ 107 (могао би неко и овде помислити на русизме, али је то врло тешко, пошто је овај пример усамљен), прѣвеликѣꙗ ХТ 37 $_{21}$, б(ог)оу же вѣдѣ лжгать (место -ти), емоу пьроу вьспрієть емоу ХТ 47 $_{23-24}$, о тѣлѣсемь (м.—лесе) ХТ 53 $_{25}$, ѿтагнати (м. ѿвг-) ХТ 137 $_{9}$, еже боудеть двѣмі (м. -ма) или паче и тремь ХТ 147 $_{18-19}$, каставити (м. на-) ХТ 75 $_{14}$, радь

---

1) Op. cit. 184.

(м. ради) XT 112_{24}, кощ(а) (м. ок-) XT 109_{19}, исп. такође и чтене (м. -ние) KT 11_{10}, іажь KT 9_4 м. іаждь (исп. напред іаждь KT 9_3). Све је остало још мање убедљиво. Реч *больница* употребљава се и у српским споменицима (исп. Akad. Rj. I 531), *печаловати*, *печаловати се*, *печально* — познати су и српским споменицима (исп. Даничића Рјечник из књижевних старина српских II 297), затим реч *каша*, иако је Даничић није забележио у „старинама", ипак се од најстаријих времена употребљава у народу (исп. Akad. Rj. IV 8 84). Чак кад би се узело да реченица: тебѣ больше дано, а мнѣ позлѣе (op. cit. 185) заиста „въ первой своей части звучитъ скорѣе по-русски, чѣмъ по-болгарски или по-сербски" (l. c.), то би значило само да је преводиоцу XT из руских, али тако исто може бити и из старословенских споменика, остао у памети тај израз и да га је он унео у свој текст.

На тај начин докази о преводиоцу Русу тако су исто слаби као и о преводиоцу Бугарину. Али то не значи да се и код нашег преводиоца, а и у другим споменицима писаним у Хиландару у Савиној школи, не виде по негде и утицаји руских текстова као и бугарских. Јер су се споменици једне редакције преписивали другом, и у новом препису могло је остати трагова раније редакције или ранијих редакција.

И тако, иако ми је несумњиво да је у основици Савине Крмчије — Крмчија рускословенске редакције, тако ми је несумњиво да у основици Хиландарског типика није ни руско-црквени ни македонско-бугарски текст. Њему је у основици црквеносрпски текст на који је Евергетидски типик непосредно превођен за употребу Хиландара.

11.

Из овога свега излази да је св. Сава кад је дошао у Св. Гору, наишао на знатан број руских монаха у помињатим манастирима у којима је — до подизања Хиландара и Кареје — пробавио. Није чудо што је он своју ортографију усавршио тамо где му је руска ортографија могла помоћи (писање ꙗ и ѥ у почетку речи и иза вокала), а тамо где му она није могла помоћи (у писању ѥ иза сугласника и у писању ꙗ иза сугласника), остајало је по старом. Тако је и

Глигорије дијак, вероватно сасвим независно од св. Саве, црпао из истог извора. То исто вреди за писца Хиландарског типика. Код њега је, у оним случајевима у којима руска азбука није могла помоћи, веза са старом нашом азбуком, сличном азбуци у Мирослављеву јеванђељу, — још много јача (исп. правило о претварању *ы* у *и* углавном иза *к, г, х*; исп. о томе код мене Глас LXII (1901) 220 и даље). Када се узме колико су различне словенске ћирилске азбуке утицале једне на друге — овај утицај не би био тако велики.

Али то не би морало значити да се тиме и ограничавао руски утицај на оне људе који су — као писац Хиландарског типика — отпочињали књижевни рад у Хиландару, окупљени око св. Саве. Ја мислим да трагова таквих утицаја има баш у писца Хиландарског типика.

И Хиландарски типик, као и неки други споменици наши, употребљава ѧ. Обично се мислило да је то претстављало продужење традиције Мирослављева јеванђеља у којем се употребљавало и ѧ и ѫ. Али то неће бити тачно. Пре свега, да се у томе огледа продужавање традиције Мир. јев., ми бисмо очекивали, ма и врло ограничену, употребу и знака ѫ; међутим тога нема. Уосталом, само по себи, могло би се допустити да писац Хиландарског типика, или школа из које је он изашао, одбаци ѫ, а задржи ѧ. Али би тада ваљало да ѧ има какву нарочиту службу. Међутим оно такве службе у Хиландарском типику нема, већ се ставља тамо где се ѧ стављало у руској азбуци, у руским књигама. Руска је ортографија у то време од два некадашња знака ѫ и ѧ имала само ѧ и стављала га је иза сугласника да се њиме обележи ꙗ (управо умекшани сугласник испред *а*). И Хиландарски типик ставља ѧ иза сугласника, али да њиме обележи обично *е*. Док ѧ у руској азбуци има нарочиту функцију, јер се ꙗ писало једино у почетку речи и иза вокала, дакле, када се њиме обележавало j+a, тј. i+a, а ѧ је значило (cons)′+*a*, дотле ѧ у Хиландарском типику нема никакве нарочите функције, већ се — и то кад је писцу падало на памет — стављало место *е*, али само иза сугласника (деси се који пут и иза умекшаног сугласника, али — као што је познато — у овом споменику у том положају стоји *е*) Ево примера.

ащѧ 92_{13}, 93_{19}, 124_4 — безврѣмѧньными 56_3, — бл(а)жѧнаго 91_{10} — братѧ (voc.) 60_{15}, 109_8 — боудѣтѧ 66_{17}, 138_{22} — вашѧ 36_4, вашѧго 87_{10}, вашѧмь 138_{24} — вл(а)д(и)ч(и)цѧю 90_{17-18} — волѧю 99_{14} — врѣмѧ 86_{14} — всѧ 47_{26}, 98_{18}, 99_{19} — всѧдрьжителѣ 72_9 — вьведѣтѧ 87_{11} — вьз(ь)дающѧ 95_{17} — вьзлоублѧнаꙗ 92_{26}, 135_{23} — вьзмѣтѧ 77_{13-14} — вьнімантѧ 123_{10} — вѣньцѧ 59_{26} — добродѣтѧльное 143_{11} — д(оу)шѧсп(а)сномь 45_8 — Єврѧѡмь 99_4 — єжѧ 86_1 — єстѧ 100_5 — єщѧ 107_4 — жѧ 66_4, 93_{18} — жѧлающаго 148_5 — живоущѧ 56_{16} — зритѧ 121_{13} — игоумѧнь 76_4, $_{18}$, 87_5, 88_2, 95_{22}, 103_6, 104_2, 143_{25}, игоумѧна 75_{21}, игоумѧне 103_{23}, игоумѧномь 55_4, 99_6, 102_9, игоумѧниѥ 76_5 — избираєтѧ 148_4 — излѣзьшѧ 78_5 — иматѧ 38_{26}, 73_6 — имѧ 147_{20} — имѧте 148_{23} — имѣитѧ 36_{23}, 132_{23} — искашѧ 26_{20} — исповѣдаитѧ 48_9, 49_2 — исправлѧниѥ 91_7 — ищоущѧ 48_{14} — квашѧно 64_{19}, 67_6 — кѧлінаго 113_{14} — клоучарѧ 117_7 — лоубитѧ 100_5 — лоучѧ 122_8 — мѧ 41_{26} — мѧсопоуста 92_{20} — мѧтание 55_{13} — мѧте се 56_1, мѧтоущоу се 55_{17} — можѧть 102_{14} — начѧло 96_{25} — нашѧ 125_{21}, нашѧи 123_{23}, 134_{15}, 139_7 — нѧ 51_4, 58_5, 60_9, 121_1, 146_{21} — нѧго 138_{12} — нед(ѣ)лѧ 63_{11}, нѧд(ѣ)ли 48_8 — нѧмь 117_{18} — неꙗвлѧноѥ 60_{13} — ніколижѧ 96_{10} — ѡбличітѧлоу 104_{13} — ѿкриітѧ 47_{20} — ѿмѧтоу сѧ 60_{26} — ѿставитѧ 87_{12} — ѡ(ть)чѧ 34_8 — памѧть 124_{22} — пачѧ 120_5 пиетѧ 38_{25} — пиющѧ 66_{18} — повинѧмь се 98_{25} — повсѧгда 122_2 — под(о)битѧ се 121_{15} — поидєтѧ 34_{16} — покарѣитѧ се 99_7 — помышлѧнеи 39_{23} — понѧже 120_6, понѧжѧ 133—134 — послоушаитѧ 77_{12} — потьцѣтѧ 145_{18} — примѧмь 59_{12} — пристанѣтѧ 47_{17} — притѧжанию 122_{25} — приходитѧ 121_{17} — причєщѧниꙗ 39_{17} — приѥмлѧ 97_{13} — прѣбываитѧ 99_{12} — прѣвышѧ 71_{14} — прѣдьстатѧльства 87_{10} — прѣпѧтою 72_{19} — прѣставитѧ 87_{9-10} — прѣстоупитѧ 148_{22} — поустынежітѧлѣ 147_{21} — поутѧмь 148_6 — работаитѧ 91_{11} — радуитѧ сє 91_{12} — ревнитѧлие 122_4 — свєщаитѧ 87_7 — сѧ 38_{16}, 40_9, 46_1, 51_4, 57_1, 59_6, 60_{19}, 69_{11}, 74_{19}, 86_{22}, 87_{13}, 90_{14}, 93_1, $_8$, 123_3, 143_{24} — себѧ 38_9, 140_{12}, 144_{22} — скрьбитѧ 121_{18} — сп(а)саитѧ се 138_{21} — ставлѧнию 117_6 — створивьшѧ 94_5 — стѧжавати 59_5 — стѧжаниемь 105_7 — сьврьшаѥтѧ 121_{14} — сьглѧдоующа 91_{16} — сьгрѣшѧнихь 147_{16}, сьгрѣшѧниꙗ 50_{3-4} — сьмѣрѧньство 95_9 — сьтѧжано 136_{23} — сьтѧчете се 94_{23} — сѣдалищѧ 147_{18} — тѧлеса 145_{20} — тѧлесьно 101_{21}, тѧ-

лесиои 48_{17} — тѧчете 122_{25} — трапѧзѣ 115_{10} — тръпещѧ 99_{16}— тъщещѧ 99_{21} — оуказавшѧ 94_{14} — оупвающѧ 120_{19} — оупокоитѧ 121_{23} — оутврьждающѧ се 99_{15} — хощетѧ 75_{21}, 95_{1}, хощѧть 77_{5} — хранітѧлньнѥ 133_{4} — чѧда 92_{25}.

На ових 178 случајева употребе ѧ иза сугласника, ја сам забележио само *привидна* три отступања: ѧже 103_{16}, ѧзе 58_{6} и сиѧ 92_{6}; привидним их ја називам зато што су се и они изговарали са сугласником испред ѧ=є, дакле: *јеже*, *језе* и *сије*; али *ортографски* ипак отступају. И, сем тога, забележио сам свега једанпут—ѧ употребљено сасвим у руском духу: съхранѧюще 100_{7}, дакле, у смислу *а* иза умекшаног сугласника.

До очигледности је јасно да се наш писац у стављању ѧ само иза сугласника налази под утицајем руске ортографије. Можемо се само запитати: 1) да ли ова употреба ѧ не сведочи, у смислу претпоставке проф. Собољевског, да је и овај типик препис са рускога текста и 2) зашто је писац Хиланд. типика употребљавао уопште ѧ када оно није имало никакву одређену функцију и није имало — сем у једном случају — онај смисао који је тај знак имао у руској ортографији.

На прво питање морамо негативно одговорити. Јер ако има *један* пример који би говорио у корист те претпоставке, има их на стотину и више који говоре против тога: то су сви примери где се ѧ ставља место и старога *е* и онога које је постало од носног *ę* као: аща, безврѣмѧньными, бл(а)жѧнаго, братѧ (voc.), боудѣтѧ и сл., да узмем од почетка како су наведени. На друго питање могло би се овако одговорити. Писац Хиландарског типика знао је да се и у нашим старим црквеним споменицима — као што је на пр. Мирослављево јеванђеље — употребљава ѧ; па кад је видео његову употребу и у руској ортографији, он га је узимао и у своју — на руски начин — предајући тако својој ортографији архаичнији карактер, а употребљавајући га по ономе главном смислу који је тај знак имао у нашим споменицима (тј. ѧ=є).

Што се тиче облика, ту ће бити сасвим мало утицаја руских текстова. Можда би се он могао констатовати у о-

блицима loc. pl. типа метанињхъ 32_{13}, пѣтињхъ 91_{17}, 118_{5}, чтениіхъ 91_{17}, обѣтованињхъ 145_{2}, вьхожденињхъ 118_{6}, вьпрашанињхъ 104_{7} и сл.; али и у Миросл. јеванђ. находимо једном на распютиѣхъ (Куљбакин, op. cit. 52). Тако исто могло би се помислити да се у овим gen. plur. neutr. огледа руски утицај: дѣинеи 102_{12}, ѿданеи 132_{5}, почтенеи 143_{10}, чтенеи 137_{12}, ѡглашенеи 137_{11}, прѣгрѣшенеи 51_{26}, оучынеи 59_{11}, свѣдѣнеи 47_{7}, с(ве)щенеи 40_{24}, помышленеи 33_{18}, 39_{23}, повелѣнеи 16_{8} и сл., нарочито ако се ти облици испореде на пр. са gen. pl. таквих именица у ХПII: чоувьствии 69_{28}, ієвиглии 69_{22} или баш и у овом споменику: g. pl. пѣнии ХТ 15_{2} ѣдении вашихъ ХТ 149_{25}, правословныхъ повелѣнии ХТ 86_{21}; али се такви облици, иако ретко, находе и у Миросл. јеванђ. (на пр. прѣгрѣшенеи, Куљбакин op. cit. 51). Дакле, као што се види, ту се тај утицај не може сматрати као сигуран. Утолико пре што и код *u* основа имамо тај наставак (-еи) и у Миросл. јев. и у ХТ, а тако исто и у другим споменицима ове епохе (ХПII, КТ и сл.)[1]).

У другим правцима показује црквени језик ХТ везу са језиком ранијих наших споменика. Врло су типични за ХТ облици у којима се на крају два и сажимају у једно, као: loc. sing. neutr. говѣнии ХТ 111_{25}, трьпѣни ХТ 110_{27}, роукодѣлани ХТ 107_{24}, изложени ХТ 107_{2}, ськазани ХТ 105_{4}, одавани ХТ 103_{12} и многи други; dat. loc. s. fem.: крати ХТ 111_{13}, 104_{6}, 113, 134_{15}, 125_{11}, 95_{18}, 92_{23}, кели ХТ 148_{9}, 146_{7}, литоургии ХТ 54_{12} и мн. други; nom. acc. du. ѥ̃ ѣдени ХТ 68_{3}, ѥ̃. карени 65_{10} и сл.; loc. pl. пѣнихъ(ь) ХТ 71_{15}, сьхождениxъ ХТ 87_{21}, сьгрѣшанихъ ХТ 147_{16}. Такви се облици находе и у Миросл. јев. (Куљбакин, op. cit. 51) и у другим споменицима тога времена: крати (dat. s.) КТ 7_{10}, крьщени (l. s.) ХПII 67_{1}, потрѣбовани ХПII

[1]) Исп. стр(а)стеи ХТ 86—87, 48_{20}, двьреи 18_{10}, дѣтеи ХПII 69_{9}, чак и: писменеи ХТ 137_{11}, чісменеи ХТ 132_{6}, наравно све то поред людии (g. pl.) ХПI $3_{26, 28}$, дни (g. pl.) КТ 9_{4}, нѣконихъ вещи ХТ 87_{16} и сл.; исп. још и: днемь (i. s.) КТ $9_{5, 6}$, колемь ХТ 139_{4}, г(оспо)демь ХТ 57_{7} — дѣтемь ХПII 67_{22}, заповѣдемь ХПII 70_{3}, гостемь ХТ 103_{14}, телесемь ХТ 53_{22} — заповѣдехъ ХТ 90_{14}, пѣснехъ ХПII 67_{33}, вещехъ ХТ 87_{3}, 14_{16}, ХПII 70_{7}, вѣтвехъ 68_{4}, паметехъ ХТ 53_{2}; чак и правдехъ ХПII 70_{24}.

70_{33}, ієвнглиҳь ХПІІ 70_4 и сл.[1]). И у другим случајевима имамо слично. Ја ћу навести још један занимљив и типичан пример за језик овог текста. Писац Хиланд. тип. употребљава у дативу једн. код придева наставак -омоу (-емоу) (телесномоу 53_{13}, ч(н)стомоу 49_4, д(оу)шевномоу 49_4, кнѣжьнемоу 107_{12} и сл.), али у истом падежу партиципа, који у његову домаћем говору нису постојали, он има увек наст. -оумоу као што имају црквени споменици (на пр. Мир. јев.): могоущоумоу 93_{23-24}, имоущоумоу 50_{26}, 77_{10}, испытающоумоу 93_{17} и увек тако; само двапут бывьшемоу 54_8, 117_{11}.

Из овога се види да је у то време већ преводилац Хиландарског типика владао традиционалним црквенословенским језиком који се у његово време употребљавао у нашим споменицима Као и на св. Саву и на њега је у извесној мери утицала руска ортографија; у осталоме он је био у органској вези са језиком тадашње наше писмености. Остаје нам још да се задржимо на народним особинама и Хиланд. типика и осталих споменика о којима говоримо, не бисмо ли тако идентификовали њихов говор са дијалектима њихова времена.

12

Црта нашег народног језика има у свима делима Савине епохе, како гласовних тако и морфолошких. Да наведем само понешто из развитка гласова Тако вь (=въ-, вь-) у почетку речи прелази у свима у оу (ȣ): ȣ често у ХТ (126_1, $76_{9, 10, 15}$, 94_{15}, 115_{18}, 148_9, 139_{19-20}, 57_{21}, 64_{14}, 88_4, 45_{18}, 26_8, $19_{14, 15}$ и др.), КТ (6_8, 7_5, 8_{12}, 13_6), ХПІ ($3_{13, 25, 20, 21, 17, 30}$ и сл.) ХПІІ (69_1, 70_{19}, 70_{24}), оутор(ни)кь ХТ (68_7, 64_9), оуторомь ХТ (57_{25}), оузети ХТ (148_{21}), оузимати КТ (7_6), оудворила се ХПІІ (67_{31}); често писање место р умекшаног (дакле, рѣ, рꙗ, рю и сл.) — р тврдог (дакле, ра, рȣ и сл.) показује да је у то време р тврдо народна особина (наравно, оно је знатно раније очврсло): манастыроу ХТ (53_{17}, 140_{15}, 119_7, 72_7, 75_4, 113_{12}, 103_{26}, 106_2, 105_{25} и сл.), пастыра ХТ (17_3), пастыроу

[1]) У ХТ налазимо и у nom. и acc. s. (као у неким архаичним дијалектима нашим) и: на прѣгледани ХТ 123_{21}, на оутрьнеє славослови ХТ 43_{11}, Я ѡ нихь же есть врачевани ХТ 46_{25}.

ХТ (108_{24}), ц(а)ра ХПI (2_{23}), ц(е)с(а)ра ХТ (27_{18}, 76_{7} и др), ХПII (68_{32}), трапезарѹ ХТ (118_{15}), ѹдараемѹ ХТ (36_{9}), сьматраю ХТ (61_{5}), разгараше ХПII (68_{19}) итд.[1]). Сваки од ових споменика има по који пример обележавања *ћ* — знаком *к*, *ђ* — знаком *г*: вракаю ХПI ($3_{27, 29}$), аке ХТ (114_{22}), ХПI (3_{25}), ХПII (70_{29}), помокию ХПI ($1_{15, 20}$), ХПII ($67_{2, 7}$), Враники ХПII (70_{21}), Петрокикь ХПII (70_{17}); тѹиге ХПI ($3_{19, 20}$), Ђѹрьгево ХПI (3_{24} — исп. напред стр. 227), о наслѣгени ХТ (26_{11}), Гоѹчевикь ХПII (70_{17}). Наравно, световни споменици су ово чешће употребљавали, црквени само у случају грешке писареве. Само је пука случајност што такве грешке немамо у КТ.

И међу облицима има велики број народних облика који се подједнако у свима овим споменицима налазе. Ја ћу и овде навести само по нешто примера из главних категорија.

У ген. једн. им. и прид. ж. р. са тврдим сугласником налазимо наст. е: вльне ХТ (113_{15}), слоѹжбе ХТ (68_{21}), м(о)л(и)тве ХТ (55_{8}), вине ХТ (62_{22}), морьске (земле) ХПI (1_{17}), грьчьке (земле) ХПI (1_{18}), ХПII (67_{5}) и сл.; у accus. plur. masc. код имен. и придева -е: Грьке ХПI (1_{6}), ХПII (66_{6}), Оѹгре ibid., новаке ХТ (35_{25}), ѹлиѣнике ХПI (3_{20}), посте ХТ (63_{8}, 67_{5}), ѡдроке ХТ (139_{14}), Добре Доле ХПII (70_{19}), за мрьтке ХТ ($92_{17—18}$), прѣпросте КТ (9_{11}), манастирьске лоѹди ХПI (3_{28}), у nom. и acc. plur. fem. именица и придева са тврдом основом такође -е: Рѣке (acc.) ХПI (1_{19}), ХПII (67_{6}), прѣдьне год(и)не ХТ (41_{6}), панахиде (acc.) ХТ (91_{24}, $92_{17, 21}$), м(о)л(и)тве ХТ (61_{8}, 61_{14}), тьме ХТ ($60_{1, 6}$) итд.; у gen sing. придева и замен. -га: велиега ХПI (1_{14}, 2_{21}, 3_{26}), ХПII (68_{3}, 66_{13}, 71_{1}), ХТ (64_{14}), грьчькога ХПI (2_{23}), всакога ХТ (118_{3}), ХПI (1_{4}), ХПII (66_{4}), инога кога ХПI (3_{27}), га ХПII (70_{26}), мѣстнога ХПII (71_{2}), прькога ХТ (28_{16}), вольшега ХТ (108_{5}, 116_{18}), кашега ХТ (97_{11}), нѣкоюга ХТ (132_{6}), тога ХТ (116_{11}), сега (овога) ХТ (108_{8}, 132_{5}), инога ХТ (45_{16}), га ХТ (45_{14}), ега ХТ (56_{5}) и сл.; у dat. sing. придева -омоѹ: с(ве)томоѹ КТ (8_{7}, 11_{14}) д(оѹ)ховномоѹ КТ (6_{4}), телесномоѹ ХТ (53_{13}), ч(и)стомоѹ ХТ (49_{4}), тьмномоѹ ХТ (59_{27}) и сл.; исп. још енклитичне зам. у дат. као: моѹ ХПII ($68_{18, 29}$, 70_{27}), ХПI (4_{2} bis), ХТ (118_{23}, 57_{20}, 50_{18});

[1]) Наводио сам примере из оних споменика који су умекшаност сугласника обично обележавали каквим нарочитим знаком.

у dat. loc. sing. fem. код придева -ои: шестои КТ (10_3), декетои КТ (10_3), с(ве)тои ХТ (37_8), ХПI (3_{17}), ХТ (37_8), страшнои ХТ (38_7), различьнои ХТ (94_{10}) и сл.; у loc. sing. masc. и neutr. код придева -омь: на страшьномь соудищи ХПI (4_3) и сл. Код глагола имамо у 3 л. јед. и множ. облике без -т: боуде КТ (8_{12}), приходе ХПI (3_{18}), мрьзи ХТ (60_{18}), е ХПI (4_2), нѣ ХПI (3_{30}), ѥ ХПII (70_{27}, 67_{29}, 66_4. 66_2, 67_9), прокльне ХПII, б(оу)доу ХПII (70_{30}), хоще ХТ (61_{12}), боуде ХТ (116_{8}, ${}_{10}$, 97_1, 148_{10}, 140_{24}), приме ХТ (86_6), да не мыне ХТ (134_7), аще ли не да ХТ (58_{22}) и многи др.; у 1 л. мн. *-мо*: имамо КТ (11_2, ${}_4$, ${}_{13}$), не волимо ХТ (110_{18}), ѣмо ХТ (66_9), вькоушамо ХТ (68_6) и сл.

Ја у горњем прегледу нисам нарочито поменуо instr. sing. fem. именица и придева на *-вь*. Та се особина находи у свим споменицима сем Хиландарског типика: землові ХПI (1_{11}), ХПII (66_{11}), келиюві КТ (7_3, 8_{10}), срьбьскові ХПI (1_{11}), ХПII (66_{11}), данові ХПI (1_{15}), ХПII (67_2), б(о)жиюві ХПI (1_{15}, ${}_{19}$), ХПII божиюві (67_2, 67_7), сиюві ХПII (66_{11}, 67_2), ХПI (сикові 1_{10}), сикові КТ (8_2), тові КТ (7_3, 8_9, 8_{11}).

Иако је Карејски типик писан црквеним језиком, у њему се — као што се види — находи често та особина. То значи, да је св. Сава писао ХТ, она би се и у њему морала налазити. Како се она баш једино у ХТ не налази, који је много пута већи од свих осталих споменика заједно, искључено је да га је писао св. Сава. Ја сам то раније доказивао и на основу разлике међу ортографијом ХТ и КТ. Ово је сада само једна потврда више за то.

Све ове црте које сам досад наводио нису типичне за један крај наш, већ за све средњештокавске и новоштокавске говоре. На основу њих се не би могло говорити о томе из којег је краја преводилац Хиландарског типика. Али има у његову језику једне особине која нам допушта да знатно сузимо говорну територију којој је он могао припадати. У 1 л. множ. аор. Хиландарски типик има овакве облике: ѡ;таkисьмо 144_{23-24}, рѣсьмо 133_2, ѿкратисьмо 50_{14}, оуказасмо 68_{20}, изидосмо 61_7, приложисмо 28_{26}, бисмо 39_6, 96_{15}; ово *с* у 1 л. мн. находимо и онда када облици нису сасвим народни, што је ипак ређе него оно прво: заповѣдасмы 136_{11}, 140_{18}, рексмы 53_{24} ${}_{25}$, рѣсьмы 96_6; исп. и у 1 л. двојине: вьселисвѣ се 27_{21}.

То *-смо* показује да писац није могао припадати средњештокавском говору, јер се у њему употребљавало *-хмо*; а од новоштокавских — није могао припадати косовско-ресавском, са истог разлога; како у то време није још било формираног шумадиско-сремског говора, јасно је да је морао припадати говорима јужнога типа. Али се пита сада: да ли је припадао Рашкој, или Зети или Хуму.

Ја мислим да има у језику Хил. типика неких знакова по којима би се могло рећи да је његов писац припадао Зети.

Иако текст није граматички правилно написан, ипак се у њему падежи лепо разликују. Али налазимо неколико пута да се gen. plur. меша са loc. plur. : помѣноутие прѣжде почивьшихъ братиıахъ нашихъ (loc. у служби gen. plur.) 92_{4-5}, а ѿ оумрьшихъ с(в)етыхъ ѿ(ть)ць и брати нашѣи (отьць gen. plur. употребљен у служби loc. plur.) 92_{1-2}, ѡ етерѣхъ инѣхъ стр(а)стеи (исто) 48_{25} — 49_{1}, о оусопшихъ ѡ(ть)ць н(а)шихъ и братиѥ 124_{18} (овде се у другом делу, пишући *братиѥ*, писар повео за првим делом и механички узео gen. sing. место loc. sing., исп. горе о брати нашѣи). Можда се међу ове примере може ставити по чисменеи 132_{5-6} (исто онако као што има у gen. plur. писменеи ХТ 137_{11})[1]).

Мешање овако локат. и ген. мн. особина је црногорских говора (исп. *по зӯб̑ъ*[a] и сл. облике у лок. мн. у источноцрногорским говорима, в. Мих. Стевановића, Источноцрногорски дијалекат, ЈФ XIII 70 и ЈФ XIV 161). Истина, употреба gen. pl. и за loc. pl. особина је и косовско-ресавских говора, али нас употреба аор. на *-смо* (у косовско-ресавском је говору, као и средњештокавском и староштокавском, *-хмо* > *мо* у 1 л. мн. аор.) у Хил. типику гони да га одвојимо од косовско-ресавског говора.

Могао би неко ставити питање, да ли је тада овај процес у црногорским говорима био завршен, тј. већ у XII—XIII веку. На то би се морало одговорити да једнакост gen. pl. са loc.

---

[1]) Ово по чисменеи место чисменьхъ или чисменьмь претставља превод грчког πρόκρισίν τινα. Јагић га преправља (Споменик XXXIV 53) у придев почисменьнѣи као компаратив од чисменьнъ. Иако би то одговарало значењу πρόκρισις, ипак је то далеко од нашег текста и не би се слагао са речју на коју се односи. Овде је преводилац просто друкчије превео као често у ХТ.

pl. потиче од утицаја старога дуала у којем су та два падежа била једнака; а тај утицај је баш тада морао бити најјачи. Дакле, у осећању преводиочеву морала је бити могућност тога једначења коју је он исказао једначењем облика црквенога језика [1]).

Сем горњих примера, ја сам забележио и три примера мешавине accus. и locat. (за правац, време или место), што је такође особина зетских говора: агрипние... бытти вь недѣ(л)е же и кь вл(а)д(и)чне празьники и вь прочихь с(ве)тыхь паметехь ХТ 52_{25}—53_{2} (у грчком је увек датив-локатив καὶ τὰς ἀγρυπνίας... γίνεσθαι ἐν τῇ πάσῃ κυριακῇ καὶ δεσποτικῇ ἑορτῇ καὶ ἐν λοιπῶν ἁγίων μνήμαις...), о заповѣдь кь брати ХТ 98_{12}. Један сличан пример нашао сам и у ХПІ: и кьса елико дахь манастыревн оу С(ве)тоу Гороу да нѣ трѣбѣ ни моемоу дѣтетеви, ни моемоу оунучетеви (ХПІ 3_{29}—4_{1}). И поред тога што овога мешања акузатива и локатива има данас у зетским говорима уз предлоге *у*, *о* и неке друге (исп. Мих. Стевановић, ЈФ XIII 104, 109—110), број је ових примера сувише мали да би се могли узети као некакво позитивно сведочанство; али заједно са напред наведеним ипак нешто значе.

Од облика би се могли навести у корист претпоставке о зетском пореклу писца Хиландарског типика ови заменички облици: нѣчеса ХТ 118_{21}, 58_{15}, чегови ХТ 100_{6}, егове 104_{9}, који такође тек заједно са горњим особинама имају значаја.

Тако се, по моме мишљењу, може утврдити да је писац Хиландарског типика, који није владао у потпуности грчким језиком, и није био вичан превођењу са тог језика на црквенословенски језик српске редакције, — био по пореклу, вероватно, из Зете. Дошавши у Свету Гору и примивши ортографију св. Саве, он је тамо где му та ортографија није давала потребних знакова, остајао при ортографији сличној оној која се налази у Мирослављеву јеванђељу, само без јусова (ѧ и ѫ). Што је ипак ѧ употребљавао, то је чинио по угледу на руску ортографију тога времена, желећи придати своме делу што више црквени, архаични карактер.

[1]) Исп. о томе код мене, О двојини у словенским језицима, 1932, 120, 122, 133 и тамо наведену литературу.

*

Сада ћу још једном искупити овде на једном месту оно што истиче као резултат мојих разлагања у овој расправи.

Мирослављево јеванђеље у вези са споменицима Немањине епохе и са радом св. Саве допушта нам да загледамо у тамна времена развитка наше писмености у XII веку, а можда и нешто раније. Наравно, то не значи да је тиме исцрпено све што се о томе може још пронаћи или да су тиме обухваћене све могућности.

Почетак стварања српске редакције старословенских споменика пада у Зету око краја XI века, дакле у време када је међу нашим покрајинама Зета имала превласт. Зато се у нашој редакцији ћирилице одомаћило ь место старог ь и ъ, јер је полугласник у Зети у то време био реда *е*.

Судећи по развитку ортографије Мирослављева јеванђеља и оној ортографији која се распрострла по Хуму и Босни, може се закључити да је то била ћирилица са особинама глагољице: є = є и ѥ, ѣ = ꙗ и ѣ и само је било оү (ȣ) и ѩ; од сугласника био је за њу типичан знак ћ (ћ) који се употребљавао и за *ђ* и *ћ*.

Мирослављево јеванђеље својим особинама показује да је један од његових оригинала морао бити писан глагољицом и да се некад употребљавао и код католика (отуда реч мьша). У вези са тим находи се и карактер његових орнамената.

Основни текст (црним мастилом писан) МЈ израдио је, као што је већ раније било утврђено, неки Варсамелеон; а орнаменте и све натписе над читањима јеванђељским Глигорије дијак који је написао и крај рукописа (в. напред стр 214) и запис на крају.

Орнаменте и натписе над јеванђељским читањима Глигорије дијак је само тачно копирао, готово прецртао, тако да се у тим натписима не находе особине његове ортографије, већ основнога текста јеванђељског који је писао Варсамелеон. Због тога и натпис Жван Батиста (в. стр. 218), написан руком дијака Глигорија, само је тачна копија онога што је он нашао у своме узору, па зато и не може сведочити о њему да је био католик. То исто вреди за реч *мьша* у нат-

писима које је дијак Глигорије писао. Та је реч била у оригиналу са којега ју је он тачно прекопирао.

Карактер ортографије Глигорија дијака, који се огледао у ономе делу рукописа на крају који је он писао, упућује нас на претпоставку да је своју ортографију дијак Глигорије добио у оној средини у којој и св. Сава: под утицајем руских књига друге половине XII века, вероватно у Св. Гори.

Хумско-зетска ортографија добила је за време Немањино малу измену у замени знака ꙉ словима *к* и *г* за *ћ* и *ђ*, и према томе је ми називамо *рашком* редакцијом наше ортографије. Све друго је било као и у хумско-зетској ортографији. Ту су рашку ортографију употребљавали и Дубровчани у односима са Рашком, па су је применили и у писму Кулина бана од 1189 год. Како се та ортографија налази и у Немањиној повељи од 1199 год., вероватно је да се она у Рашкој употребљавала и онда када је Растко добијао своје образовање и зато је врло вероватно да је он том ортографијом писао када је око 1192 год. отишао у Свету Гору.

*

Ту у Светој Гори св. Сава, бавећи се у Пантелејмону и Ватопеду, и читајући руске црквене рукописе, морао је убрзо увидети недостатаке своје рашке ортографије. Највећи недостатак, писање ѣ и за ꙗ, за право ѣ и за умекшани сугласник испред ѧ, он је одмах дефинитивно исправио, остављајући ѣ само за право ѣ и узимајући ꙗ за *ја* и каткада — поред ѧ — и за умекшан сугласник испред *а*. Руски правопис својим ѧ за бележење умекшаног сугласника испред ѧ није му могао помоћи и зато је он ту колебљив. Тако исто је под утицајем руских рукописа почео употребљавати ѥ за *је* иза вокала и у почетку речи; а како су они, према природи руског језика, имали *е* и за обележавање умекшаног сугласника испред *е*, што се слагало са Савином рашком ортографијом, то је и св. Сава остао при тој црти.

Св. Сава, подигавши са својим оцем Хиландар, засновао је у њему своју школу. Из те школе изашао је и писац хиланд. повеље Првовенчаногога (XIII) и писац Хиландарског типика, који је био, вероватно, из Зете. Сви су се они служили

ортографијом Савином и само тамо где је она била неодређена, они су се ослањали на своју старију ортографију. Српски елементи свих споменика Савине епохе упућују нас на језик Рашке и Зете. Св. Сава је, вероватно, из тих области и узимао своје сараднике, као што је био на пр. преводилац Хиланд. типика. Када је доцније св. Сави устребао номоканон за уређење наше цркве, он је наредио да се за употребу наше цркве изради његов текст нашом редакцијом. Колико се може видети по текстовима који су до нас дошли, а нарочито по најстаријем од њих, Иловичкој крмчији, у основици тога нашег текста налази се руско-црквени превод XII века, који је удесио за нашу употребу неко од претставника Хиландарске школе св. Саве.

*

Ортографија св. Саве није савршена. Њени су главни недостаци необележавање умекшаних сугласника испред *а* и *е* (испред *а* недовољно обележавање); али она претставља несумњиво знатан напредак према ономе што је било дотле. Од дела у којима се она налази најрадикалнији је Карејски типик, текст који је, врло вероватно, сам св. Сава писао.

Ови недостаци или празнине Савине ортографије брзо су попуњене после њега; али док се није дошло да потпуно устаљене системе наше ортографије на бази реформе св. Саве и оних видика који су се њоме отварали, — у току XIII века видимо још многобројне остатке, у различним размерима, од оних особина његове ортографске системе које су се у њој доследно употребљавале. Остављајући та питања, ја бих још приметио да сама реформа ортографије није био један од циљева Савина рада уопште, већ је он за себе и за све оне који су под његовим руководством радили утврдио једну могућну, радну ортографију. Зато се у његовој школи не види она стега коју би претпостављала свака нарочито изведена реформа. Писци рукописа његове школе припадају више његовоме правцу рада неголи школи оличеној у непоколебљиво одређеним прописима. Зато су тада била могућна и мала размимоилажења. Тако се може протумачити ѧ у Хиландар. типику и још понека друга ситнија разлика код њих.

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

6

РАД. М. ГРУЈИЋ

Палестински утицаји на св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији

БЕОГРАД 1936

Палестински утицаји на Св. Саву

при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији

од

РАД. М. ГРУЈИЋА

Активност Св. Саве на организацији аутокефалне Жичке архиепископије, а нарочито на реформисању целокупног духовног и црквено-богослужбеног живота нашег народа, позната нам је само у главним цртама. И за те односе, поред Крмчије, готово једини извори јесу Савини биографи Доментијан и Теодосије. — Они, међутим, баш о тим питањима дају врло мало детаља...

Карејски и Хиландарско-студенички типик, као и Устав за држање псалтира, дао је Св. Сава још као светогорски монах-испосник, далеко од врела живота свога народа. У тај живот ступио је Св. Сава као реформатор стварно тек онда када је са моштима свога оца, Св. Симеона-Немање, вратио се из Свете Горе у Отаџбину; а нарочито од онда, када је успео да Рашку цркву издвоји из Охридске архиепископије и постане први аутокефални архиепископ младе Српске краљевине.

Врло је вероватно, да је Св. Сава и као архиепископ писао правила и уставе за све гране своје нове службе, када је већ као монах показао много смисла за ту врсту рада и дао потребне уставе за сваки манастир у коме је живео и радио. Али, на жалост, према данашњем стању наше науке, баш из тога доба, из времена, дакле, најинтензивнијег рада Св. Саве на организацији архиепископије и реформисању црквено-народног живота у Србији, сем поменуте Крмчије, није нам познат ни један други спис Св. Саве о раду и настојавањима његовим у тим правцима, иако има понешто сведочанстава да су такови списи постојали. Тако напр., по казивању Доментијановом [1]), изгледа да је постојао један *добро комбино-*

[1]) Живот Св. Симеона и Св. Саве, Београд 1865, стр. 282.

вани извод из црквених прописа Цариградског и Јерусалимског типика, а за тим један аграрно-правни *„закон Св. Саве" за метохије*, који изречно помиње краљ Душан око 1331 год. у једној својој даровници овако: — нь да работаю црькьвы **закономь светаго Савы**...[2]), и т.д ; а архиепископ пећски Никодим забележио је у једном свом акту из 1322 год. да су још и у његово доба, у ризници архиепископске цркве у Пећи, врло брижљиво чувани разни устави Св. Саве. — Ту он, наиме, каже: — повелѣхь хранити тьи (Карејски) типикь вь црьковнои ризници оу архиюпископии **и сь дроугими юго светыми оуставии**...[3]).

Расправљајући овом приликом о палестинским утицајима на Св. Саву при његовом раду, од 1230—1234 год., на реформисању монашког живота и богослужбених односа у Српској цркви, свратићу на крају пажњу и на поједина правила монашког живота и богослужбеног реда, која су несумњиво палестинског порекла, а налазе се у нашим старим Великим псалтирима или т. зв. Псалтирима с последовањем; јер према вестима из Доментијана[4]), има много вероватности да је та правила први могао донети у Србију сам Св. Сава, на повратку своме из Свете Земље у Отаџбину.

I.

Када су Јужни Словени примали хришћанство постојала су на Истоку само основна заједничка правила за живот монашки и за поредак при обављању богослужења у хришћанској цркви; а за многе појединости тих односа установљени су били посебни устави по разним црквеним областима. Ти посебни обласни устави равнали су се, углавном, према ктиторским типицима најугледнијих манастира у области, пошто су ктитори у Византији имали права, да у устав своје задужбине уносе не само правила о животу и раду по њиховим црквама и манастирима, него и прописе о

[2]) Fr. Miklosich, Monumenta serbica, стр. 123.

[3]) Ст. Новаковић, Законски споменици, стр 469.

[4]) Живот Св. Симеона и Св. Саве, 282, 266, 271.

богослужењима у њима. — Примена тога ктиторског права код нас огледа се нарочито у светосавским типицима за Кареју, Хиландар и Студеницу [5]).

У другој половини IX и током X века, када су словенски апостоли и њихови ученици уређивали богослужења за Словене на словенском језику и преводили за то потребне књиге са грчкога језика на словенски, у Цариградској патријаршији, под коју је спадала и Солунска митрополија, поред типика Велике цркве, св. Софије, у Цариграду, почео је добијати општи значај т. зв. *Студијски устав*, у који је један монах, после Теодора Студита († 826 год.), према ондашњем стању ствари, сабрао и изложио правила богослужења и живота за Студијски манастир [6])... И врло је вероватно, да су већ први словенски апостоли прва богослужења на словенском језику уређивали, углавном, према тим цариградским правилима.

Студијски устав добио је још већи утицај по нашим областима крајем X и током XI века, када га је Атанасије Атоски († око 1000 год.) узео за главни део устава Свете Горе [7]), а нешто доцније цариградски патријарх Алексије Студита (1025—1043 год.) реформисао и применио у својој задужбини, манастиру св. Богородице у Цариграду [8]). — Из Цариграда и Свете Гори ширио се је тај устав, уз понеке измене и допуне, по целој Цариградској патријаршији, па је ускоро обухватио и све словенске православне области, које су биле под њеном врховном духовном влашћу.

Немамо поузданих директних доказа, али је врло вероватно, да је тако прерађивани Студијски устав, заједно са

---

[5]) Срав. богослужебне прописе тих типика у В. Ћоровића, Списи Св. Саве, Београд 1928, стр. 9—12, 30—49 и 52—53.

[6]) И. Мансветовъ, Церковный уставъ (типикъ), его образованіе и судьба въ греческой и русской церкви, Москва 1885, стр. 62—65 и др., а нарочито 83—168; и М. Скабаллановичь, Толковый Типиконъ I, Кіевъ 1910 стр. 395—396.

[7]) K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur, München 1897[2], стр. 143 и срав. М. Скабаллановичь, на и. м. стр. 397—8 и 403.

[8]) В. Митрофановић и Т. Тарновски — Л. Мирковић, Православна литургика, Срем. Карловци 1918, I, 144.

уставом цариградске Велике цркве, већ и пре Св. Саве уведен био у манастире и епископске катедралне цркве, а преко њих, *бар у изводу*, и у парохијске цркве по свима српским областима, које су биле под духовном влашћу Охридске архиепископије. То је, наиме, тим вероватније што се зна, да су охридски архиепископи од XI—XIII века, готово сви, а знатним делом и њихови подручни епископи, шиљани у наше области из Цариграда и других места Цариградске патријаршије [9]), где је Студијски устав, поред устава Велике цркве, већ од XI века, као што смо видели, ушао у општу употребу.

Св. Сава је, дакле, primивши управу над Српском црквом у областима свога брата краља Стефана Првовенчанога, затекао у њој, углавном, студијски или цариградски устав, на који се је већ и сам навикао био, живећи годинама у Светој Гори, где је не само замонашио се него и примио све јерархијске степене — до епископског; а епископски чин добио је у Никеји по обредима православне Цариградске патријаршије, па му је њено „васељенско" устројство послужило као основ за организацију целокупног духовног и богослужбеног живота у новооснованој Жичкој архиепископији и по катедралним црквама подручних јој епископија. Међутим, манастирски живот и богослужење по манастирима равнало се у главном и даље према типику који је Св. Сава још као архимандрит прописао за Студеницу; а то је у основи и многим детаљима био ктиторски типик студијскога типа, кога је Св. Сава нашао у Евергетидском манастиру св. Богородице у Цариграду [10]), где је он увек отседао када се бавио у престоници Византије и чинио му богате прилоге [11]). — Тај Евергетидски типик превео је Св. Сава, са својим помоћницима, и са извесним изменама прописао га прво за манастир Хиландар у Светој Гори, а доцније, уз нове допуне и измене, и за манастир Студеницу у Србији [12]).

[9]) И. Снѣгаровъ, История на Охридската архиепископия, София 1924, I, 195—219.

[10]) В. Јагић, Споменик XXXIV, 1—66. — О Евергетидском типику срав. и М. Скабаллановичь, на и. м., 403 и 446.

[11]) Доментијан, Живот Св. Симеуна и Св. Саве, 180.

[12]) Срав. В. Ћоровић, Списи Св. Саве, VIII—XV и 140—150.

Уз Студенички типик, као основно правило монашког живота и богослужења у Србији, Св. Сава је могао,— још и пре свога посвећења за архиепископа српског, као студенички архимандрит и духовни вођ свога народа, — уносити и извесне специјално *светогорске појединости* у монашки живот и богослужбено устројство Српске црке у Рашкој; али, те појединости нису се могле толико односити на основни богослужбени ред, — који је тада већ, *углавном*, једнообразно фиксиран био по целој православној цркви, — колико на монашки и народни живот у све дане преко године, а нарочито у дане поста и специјалних празника. Поред самог Студеничког типика пружа нам о томе извесне податке и Доментијан, који у животу Св. Саве на једном месту каже [13]): да Св. Сава, као архимандрит у Студеници, пошто је многе старе цркве обновио и нове саградио — вьсе постави на вьсакомь благозаконии и **вьсакии образь Светыѥ Горы прѣнесе вь своѥ отьчьство,** киновиꙗми, игумениꙗми, сихастариꙗми...; подобе се владицѣ своѥмоу Христоу, небо звѣздами оукрасивьшомоу, по томоуже чиноу онь оукраси своѥ отьчьство вьсакыимь благовѣриѥмь и светыимь црькьвами полꙗ и оудолиꙗ и брьда..., **да на вьсакомь мѣстѣ име божие прославлꙗють се...**

Дакле, Св. Сава је одмах после повратка свога из Свете Горе у Србију настојао, да и у живот Српске цркве у Рашкој унесе правила и обичаје — **вьсако благозакониѥ и вьсакии образь** *Свете Горе*, па је при том настојању, већ и као архимандрит студенички, имао знатних успеха...

Сем тога, Доментијан нас даље уверава, да је Св. Сава и доцније, — када је постао први аутокефални српски архиепископ и организовао нову самосталну Жичку архиепископију за православну цркву у областима младе Српске краљевине, — у прво време држао се светогорско студијског и цариградског, или како га он навива *„васељенског"* устава; а реформисању тога устава приступио је тек после, *под утицајем свега онога што је видео и чуо за време свога*

[13]) Доментијан, на и. м. 204–205.

првог путовања по Палестини, Сирији и другим источним областима [14]).

У Палестини је, наиме, постојао посебан монашки и богослужбени устав још из доба св. Саве Освећеног или Јерусалимског (+ 531 год.). — Тај устав, доцније обнављан, прерађиван и допуњаван, примила је Јерусалимска патријаршија као општи устав за целу своју област, па је зато назван и Јерусалимским уставом. У VIII и IX веку њега су допунили, нарочито, Андреја Критски, Козма Мајумски, Јован Дамаскин и други црквени песници; а последњи знатнији додатак томе уставу дао је „инок Марко", јеромонах лавре св. Саве Освећеног у Палестини, с правилима о сједињавању богослужења када два празника падну у један дан и слично томе [15])... До XIII века тај је устав, углавном, био у примени само у Јерусалимској патријаршији и по Истоку, и ако је већ од IX и X века вршио знатан утицај и на цариградски и светогорски устав, те му се трагови налазе и у Евергетидском уставу преведеном за Хиландар и Студеницу.. [16]) Од XIII века Јерусалимски устав почиње све више да добија маха и по целој Цариградској патријаршији, као и по свима осталим православним црквама тако, да је током XIV и XV века успео да из њих, готово сасвим, истисне Студијски устав, а после пада Цариграда у турске руке (1453 год.) и устав цариградске Велике цркве — св. Софије [17]).

Код нас је Јерусалимски устав почео улазити у потпуну употребу већ после 1318 год.; а с нашим рукописима прешао је и у Русију крајем XIV и током XV века [18]). — Међутим, поједина правила из тога устава налазила су се у пракси наше цркве већ од Св. Саве, као што ћемо одмах показати.

---

[14]) Ibidem, 282 и Теодосије, Живот Св. Саве, 175.

[15]) K. Krumbacher, на и. м, 154[5]; срав. И. Мансветовъ, на и. м, 183 и 216—217; М. Скабаллановичь, на и. м. 459, 482—483.

[16]) М. Скабаллановичь, на и. м., 403 и 446; за тим 396 и 410—313.

[17]) В. Митрофановић и Т. Тарновски — Л, Мирковић, Православна литургика I, 142—145; и срав. И. Мансветовъ, на и м. 168—216; Е. Голубинскій, Исторія Русской церкви II, 330.

[18]) И. Мансветовъ на и. м., 265—294; М. Скабаллановичь, на и. м., 415[5] и др.

Доментијан и Теодосије пружају нам директна сведочанства о реформном раду Св. Саве у својој Отаџбини, по правилима и обичајима црквеним, примљеним у Јерусалиму и по Палестини уопште. — Доментијан, наиме, на једном месту тврди: да је Св. Сава, радећи на реорганизацији своје народне цркве — **вьселѥньскоѥ прьвѣѥ приѥмь законоположениѥ и выше пакы достигь иѥросолимьскааго исправлѥниꙗ, и обоѥ добрѥ сьложивь, и оть обою лоучьшеѥ прѣбираѥ оутврьждааше на прѣбываниѥ выноу боудоуштеѥ; и тако спѣꙗше, исправлꙗѥ црьковноѥ оутврьждениѥ и законьноѥ исправлѥниѥ** [19])...

Пажљивом анализом овог врло важног става из Доментијанова живота Св. Саве за постављено питање, долазимо до ових закључака:

Св. Сава је *испрва* (прьвѣѥ) као архиепископ увео у своју аутокефалну цркву, Жичку архиепископију — *„васељенско законоположење“*, т.ј. онакав црквени ред и устав какав је у то доба узакоњен био у Цариградској патријаршији, чије је седиште онда било у Никеји, пошто су Латини владали Цариградом. Никејско-цариградску патријаршију Доментијан и на другим местима назива „васељенском“, пошто се и она сама од почетка XIII века тако називала [20]). Тако на пр. после посвећења Св. Саве, у Никеји, за првог српског архиепископа, Доментијан прича: да је никејски цар Теодор Ласкар учинио велику свечаност у почаст Св. Саве и том приликом обдарио патријарха, митрополите и све остале црквене претставнике, саучеснике свечаности — **по законоу ꙗкоже имать великаꙗ патриꙗрьхиꙗ вьселѥньскаꙗ**... [21]). — Реч *законоположениѥ* означава закон у опште, а специјално и *црквени устав* [22]), као на пр. и у овом случају.

[19]) Доментијан, 282.

[20]) И. Снѣгаровъ, История на Охридската архиеп. I, 105.

[21]) Доментијан, 219.

[22]) Fr. Miklosich, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum и А. Х. Востоковъ, Словарь церковно-славянскаго языка (Спб. 1858) I, sub voce-законоположениѥ.

Констатовавши ту чињеницу Доментијан нас води даље и каже: да је Св. Сава доцније упознао се (достигь) са *„јерусалимским“* црквеним уставом и редом, да је тај устав схватио за *„виши“* и стога сматрао за нужно да цариградски или „васељенски“ устав у својој архиепископији у Србији *„исправи“* или уреди према том вишем јерусалимском уставу или како се у тексту каже **исправлѥнию** — т ј. поправљеном или *савршенијем делу*.

Али, Св. Сава, као одличан еклектичар, поступао је и при томе врло пажљиво, те је, како каже Доментијан, обављајући селекцију из оба устава (оть обою), цариградског и јерусалимског, узимао само оно за своју Цркву што му се чинило да је боље у једном него у другом уставу — **лоучьшеѥ прѣбираꙗ**; па је затим наредио: да то што је он одабрао из та два устава има да остане стално у пракси његове Цркве — оутврьждааше на прѣбыванию вьноу боудоуштеѥ.

Тако је Св. Сава, вели Доментијан, из оба тадашња главна црквена устава изабрао најбоља правила и распоредио их у пуној хармонији — **обоꙗ добрѣ сьложивь**, настојавајући да се у његовој архиепископији правилно извршује црквени основни ред — **исправлꙗѥ црьковноѥ оутврьждениѥ**, и уведе бољи законски поступак — **законьноѥ исправлѥниѥ**.

Како Јерусалимски устав или устав Св. Саве Освећеног — Палестинског, у доба нашег Св. Саве није још био у општој употреби ни у Цариградској патријаршији ни у Светој Гори, то се је наш Св. Сава, по свој прилици, тек на свом првом путовању по Светој Земљи детаљно упознао са тим уставом и из њега узео правила, за која је држао да су боља од правила цариградског или „васељенског“ устава, који је дотле био сам у употреби по областима његове црквене јурисдикције... — Према томе, Св. Сава је могао извести реформисање црквеног устава у својој Жичкој архиепископији, *по „јерусалимском исправљенију“*, тек после свога повратка из Палестине у Србију (око 1230 год.). Поред осталог, на то нас упућује и околност што се о раду Св. Саве на реформисању монашког живота и богослужбеног устава Српске цркве, у духу Јерусалимског устава, и код Доментијана [23]) и код Тео-

[23]) Доментајан, 282.

досија[24], говори после повратка Св. Саве из Свете Земље у Жичу.

Доментијанов навод већ смо привели и анализовали горе, а Теодосије каже: да је Св. Сава, после повратка из Палестине, предузео извесне реформе црквено-народног и монашко-манастирског живота, према ономе што је у Светој Гори, *Палестини* и Азији видео, па је ради тога и лично пошао по свима областима своје духовне јурисдикције — и хожденіє самь (Св. Сава) по всеи земли людіи своихь сьтвори, вьсе же вь вѣроу оученіемь оутврьждааше, вь всѣхь же монастырехь **оуставы и нравы иночьскаго житіа**, ꙗкоже вь Светѣи Горѣ и **вь Палестини** и вь Асіи **видѣвь, дрьжати прѣдааше...**[25])

Сем ових директних података о акцији Св. Саве на реформисању монашког живота и богослужбених односа у Жичкој архиепископији у духу Јерусалимско-палестинског устава, биографи његови дају нам интересантне податке и о његовом великом интересовању за све те и друге односе по источним патријархатима, не само за његовог првог него и за другог путовања кроз Свету Земљу. — Тако Доментијан на једном месту вели, да је Св. Сава на свом првом путу по Светој Земљи дошао у Јерусалим и одмах посетио патријарха Атанасија — и сь нимь обоюдоу (= узајамно) оутѣшивьсе о радостехь небесьныихь и пользи доушевнѣи **и о исправлѥнии законьнѣмь и о службахь божьствьныихь**[26]); а на повратку из области Јордана поново га је посетио и са њим се поразговорио — **о исправлѥнии божьствьныихь заповѣдеи** и о скоро миноуштеи сеи жизни...[27]) Теодосије казује слично: да су се Св. Сава и јерусалимски патријарх, приликом првог Савиног путовања по Палестини, често састајали — сьбираемаа, испитивали један другог —

---

[24]) Теодосије, 175.

[25]) Ibidem.

[26]) Доментијан, 266.

[27]) Ibidem, 271.

сьвьпрашаема и поучавали — **наоучаемаа о црьковныихь правилѣхь** [28]).

Код Теодосија се за тим наглашава: да је Св. Сава и на свом другом путовању по Светој Земљи показивао исти интерес према црквеном и богослужбеном устројству по свима источним патријархатима. Тако се тамо каже: да Св. Сава и за свога другог бављења у Јерусалиму — **многых'же вь разсоужденіи доуховныхь соудовь светыи оть патріарха наоучи се**, и дроугь дроуга же вьпрошеніемь и бесѣдами **много себе ползевавша** [29]); а за бављења Св. Саве у Антиохији, он и патријарх антиохијски — многодневно же оутѣшеніемь сьбраніе творешта и ѡ **доуховныхь рaсоужденыхь вьпросы и ѡтвѣти посрѣдѣ себе глаголюшта наоучахоу се . . .** [30]).

Али, не само од источних патријараха, него и од палестинских, египатских и других источних монаха Св. Сава је тражио потребне му информације, да би могао што боље реформисати манастирски и црквени живот уопште у својој Отаџбини. — Тако је Теодосије забележио: да је Св. Сава у Палестини, обилазећи манастире и појединачка монашка насеља око лавре св. Саве Освећеног и лавре св. Јефтимија Великог близу Јерусалима — **много же о доуховныихь сьреченными преподобними моужи сьвьпрашав'се** [31]). А Доментијан тврди, да је Св. Сава то исто чинио и на свом другом путу, нашавши се на изворном месту монашког живота, међу пустињацима у Египту, нарочито око Александрије — тѣхь же светыихь вьсе страни обьшьдь, и **отъ вьсѣхь поучениѥ приѥмь, хоте навыкноути извѣстьно вьсе ѥже оть прьвиихь мльчальникь**, истиньно чрьнчьствоуюштиихь, и самь вьсего добра и блага испльнь, **и вьса оумѣѥ самь богомь наоучень, нь и ѥште трѣбоуѥ ненасыштаѥмыѥ красоты и неконьчаѥмыѥ благодѣти . . .** [32]).

---

[28]) Теодосије, 170.

[29]) Ibidem, 188.

[30]) Ibid., 194.

[31]) Ibid., 168.

[32]) Доментијан, 309.

Сви ови приведени наводи. из Доментијана и Теодосија, јасно нам говоре: да је наш Св. Сава, путујући по Светој Земљи, с ванредно развијеном пажњом и вољом настојао да се и у детаљима тачно упозна са монашким животом и црквено-богослужбеним редом на Истоку уопште, а нарочито у Јерусалиму и у Палестини; те да је, према тако стеченом знању, после првог повратка из Свете Земље, предузео у својој Архиепископији знатне реформе и тим поводом, као по Доментијану изгледа [33]), *дао један добро комбиновани устав цариградско-васељенских и јерусалимско-палестинских црквено-дисциплинских и литургичких прописа и обичаја.*

II.

Сем набројаних корисних поука о црквеном устројству, о монашком животу и богослужебном реду, Св. Сава је нарочито настојао, да у Палестини, а делимично и по другим областима на Истоку кроз које је путовао, прибави што више *светих моштију и разних других објеката потребних за што већу свечаност богослужења у његовој Отаџбини* — да би се и на тај начин његова млада аутокефална Српска архиепископија што више приближила старој „матери цркава" Јерусалимској патријаршији, чија је правила и уредбе он, већ за првог путовања по Светој Земљи, почео сматрати, — као што смо из Доментијана видели, — „вишим" и савршенијим од уредаба „васељенске" или Никео-цариградске патријаршије [1]).

Теодосије, који је на те односе обратио нешто више пажње него Доментијан, каже на једном месту Живота Св. Саве: да је наш светитељ на првом путовању по Светој Земљи — многыхь светыихь мошти **по мѡнастырихь и вь Іеросолимѣхь и ѡть патрїарха**, и светые слоужьбные одежде и чьстные сьсоуды црьковные, светыи архієпископь, вьзыскавь и коупивь, и **по всеи Палестинѣ** єже аште что свето и чьстно ѡбрѣтае коуповааше, вь своѥ хоте донести

[33]) Ibid., 282.

[1]) Доментијан, 282.

итьчьство[2]). А са другог путовања по Светој Земљи, Св. Сава је, пред смрт своју у Трнову, послао напред у своју Отаџбину све драгоцене црквене предмете, које је добио на дар или покуповао у *Палестини*, Сирији, Египту, Вавилону, Малој Азији и у Цариграду, како нас уверава Теодосије[3]). Међу тим предметима, по казивању Доментијановом[4]), беху и патријарашка одјејанија — **ризы патриıарьшьскыѥ**, које је Св. Сава, поред разних других црквених предмета, добио на дар од антиохијског патријарха; а за тим — и вьсе светыѥ потрѣбы црьковныѥ, **сьбраниѥ вь светыихь странахь Иѥросолимьскыихь**...[5]); или — чьстные свештенства одежде и свѣштникы златокованныи, каменіемь и бисеромь оукрашеныи, и прочее сьсоуды црьковные, моштіи же светыихь много — као што подробније набраја Теодосије...[6]). Том приликом је Св. Сава понео са Истока за своју Отаџбину и „златом оковане књиге“ — **книгы златокованныѥ**, којима је, уз остале драгоцене предмете, обдарио и бугарског патријарха Јоакима у Трнову, те су оне још и у Теодосијево доба, готово читав век после смрти Св. Саве, чуване биле у патријаршијској цркви у Трнову[7]).

Разуме се, да су такви и други драгоцени црквени предмети, производи *палестинске*, сирске и осталих области источњачке уметности, могли знатно утицати и на развитак тих уметности код нас. — Они су, нема сумње, у позитивном правцу деловали на рад наших златара, дуборезаца, везиља, миниатуриста и других претставника ситне уметности код нас, и потицали их да стварају не само копије тих објеката, него да дају и нове комбинације елемената уметности Истока и Запада у духу уметничког осећања нашег народа и његовог начина схватања и изражавања уметности...

[2]) Теодосије, 170.

[3]) Ibidem, 200.

[4]) Доментијан, 326.

[5]) Ibidem, 329.

[6]) Теодосије, 200–201.

[7]) Ibidem, 201.

Шта више, на основу једне белешке у предговору пећског архиепископа Никодима из 1318/19 год., у рукопису његова превода Типика Св. Саве Освећеног или Јерусалимског, изгледа врло вероватно, да је наш Св. Сава, после повратка из Палестине у своју Отаџбину, толико био под утицајем свега онога што је у Светој Земљи видео, да је чак и цркве и манастире почео градити према архитектури палестинских монументалних црквених грађевина. Архиепископ Никодим, наиме, изречно каже: да Св. Сава — **видѣвь иже вь светѣмь градѣ Иѥроусалимѣ ѡбразь црькве славнаго Сиѡна и светаго Савы Иѥрусалимьскаго, вь тьжде ѡбразь створи сию великоую црьквь...** [8]). Текст је јасан и по њему излази: да је наш Св. Сава, повративши се из Палестине, дакле после 1230 год., дао саградити *„ову* велику цркву", што ће рећи архиепископску катедралну цркву Светих Апостола у Пећи, по моделу — **вь тьжде ѡбразь** цркве „славнога Сиона" у Јерусалиму и лавре Св. Саве Освећеног, недалеко од Јерусалима. Ово своје тврђење поновио је архиепископ Никодим још једанпут у истом рукопису и нагласио га још изразитије, на крају истог предговора, приликом образлагања зашто се одлучио да са грчког језика преведе на српски цео Типик лавре Св. Саве Освећеног Јерусалимског. Он тамо каже: да с преведеним уставом он не уноси ништа ново у Српску цркву „већ свети устав и обичај лавре Св. Саве, *по чијој слици* — **вь ньже ѡбразь подобиꙗ**, и *ова света црква* (свакако катедрала у Пећи) *саграђена је* — **сьздана бысть**; па је лепо, да она (та катедрална црква) *као што има грађевински лик* — **да ꙗкоже ѥсть вь ѡбразь сьзданиꙗ** (мисли се лавре Св. Саве Јерусалимског), и уставом за слављење Бога буде слична њој — **да подобитьсе...**" [9]).

За време архиепископа Никодима (1317—1324 г.) седиште српских архиепископа било је већ од неколико деценија у Пећи, ранијем метоху Жичком, те нема сумње да се је тврђење Никодимово могло односити само на данашњу цен-

[8]) Гласник XI, 190

[9]) Ibidem, 192.

тралну цркву у Пећском манастиру. На катедралу у Жичи, која је посвећена Христу Спаситељу — Св. Спасу, није се могло то тврђење односити већ и стога, што је Жича потпуно довршена била још 1220 год., а Никодим јасно тврди: да је Св. Сава дао саградити у стилу јерусалимских цркава — „**сију** *великују цркву*“, дакле ону катедралну цркву при којој је он сам резидовао, и да је то било тек после повратка Св. Саве из Палестине (дакле, после 1230 год.), где је видео обрасце (Сион и лавру Св. Саве Јерусалимског) по којима је дао да се гради нова будућа катедрала српских архиепископа и патријараха...

Данашња централна црква у Пећском манастиру зове се Св. Спас. — То је име она добила према катедрали у Жичи, када је седиште архиепископа пренесено у Пећ; а из извора се зна, да је централна пећска црква првобитно посвећена била Светим Апостолима и да је била метох Жичке архиепископије. Дакле, према тврђењу архиепископа Никодима, цркву Светих Апостола у Пећи дао је саградити сам Св. Сава после свога повратка из Палестине, између 1230 и 1234 год., а не његов наследник архиепископ Арсеније I, као што се раније претпостављало, те је овим и теза госп. Ст. Станојевића[10]) — да Арсеније није подигао храм Св. Апостола у Пећи, добила нову потврду.

Од нарочитог је интереса за нашу науку, а особито за историју источњачких утицаја на нашу монументалну уметност, тврђење архиепископа Никодима: да је катедрална црква пећских архиепископа саграђена била по наређењу Св. Саве, а *по узору на централну цркву на Сиону и Св. Саве Јерусалимског*...

Нешто светлости на мотиве, који су могли утицати на одлуку Св. Саве да подигне цркву Св. Апостола у Пећи, можда би се могло наћи и у причањима Доментијановим о бављењу Св. Саве у Јерусалиму, а специјално *на Сиону* — **идеже мати црькьвамь прѣжде бѣ**; о његовом нарочитом

[10]) Ст. Станојевић, Архиепископ Арсеније, Срем. Карловци 1933, стр. 11[5], где се тачно каже: „*нетачно је и тврђење неких писаца, да је Арсеније подигао храм Св. Апостола.* Данило, који је свакако те ствари добро знао, прича само да је Арсеније тамо дао себи начинити гробницу“.

поклонству местима на Сиону, где је Христос *са апостолима* одржао Тајну вечеру и Св. Дух сишао на *апостоле*; па најзад, и о богослужењу што га је Св. Сава лично одржао ту на Сиону и као *апостол* свога народа — **сьобьщьникь бывь светыимь апостоломь** — примио и сам од Христа дар пресветог Духа као и остали апостоли ...[11]). Тенденција ових Доментијанових наглашавања је јасна; и мени се чини, да би се у томе могао наћи и кључ за решење питања: Зашто је Св. Сава цркву у Пећи, на метоху Жичке архиепископије, где је по предању и сам имао намеру да премести седиште српских архиепископа, дао саградити по обрасцу главне цркве на Сиону у Јерусалиму и посветио је *Светим Апостолима*?

Најзад, ваља истаћи, да је архијепископ Никодим, преводећи цео Типик Св. Саве Јерусалимског за Српску цркву нарочито нагласио, да то чини у смислу поруке Св. Саве, коју је оставио својим наследницима, према познатој формули онога времена: — молю по мнѣ хотещихь бити, **за маловрѣменьные ради жизни, недоконьчаньнаıа мною испльните**[12]). А сем тога ваља имати на уму, да Св. Сава, после свога повратка из Палестине, заиста није имао довољно времена да изведе све реформе у својој архиепископији, које је могао замислити и пожелети према новим сазнањима и видицима добијеним на путовању кроз Свету Земљу; јер је, после тога, једва четири године, и то доста мучне године (од 1230—1234), остао на управи Српске цркве, па се одрекао престола, поставио новог архиепископа и поново отпутовао за Свету Земљу; где је, као што смо горе показали, наставио скупљање потребних црквених правила и разних богослужбених објеката за младу аутокефалну цркву у његовој Отаџбини, у коју није више успео да се врати, пошто га је на повратку смрт затекла у бугарској престоници — Трнову.

---

11) Доментијан, 266—267.

12) Гласник XI, 190

III.

Према Доментијановом тврђењу, анализованом у првом одељку ове расправе, видели смо јасно: да је наш Св. Сава сматрао устав Св. Саве Јерусалимског „вишим“ или савршенијим од „васељенског“ или цариградско-светогорског устава, који је тада био у примени у Србији као и по целој Византији. Али, Св. Сава ипак није нашао за потребно, да у својој архиепископији дотадашњи устав потпуно замени са Јерусалимским уставом, већ је, за време свога првога путовања по Светој Земљи, из њега одабрао само оно што му је изгледало боље — **лоучшеѥ** и подесније за Српску цркву него у цариградско-светогорском уставу студијског типа, и та одабрана правила унео је у дотадашњи устав своје Цркве. Дакле, наш Св. Сава учинио је само један извод из устава Св. Саве Јерусалимског и тај извод, добро комбинован — **добрѣ сьложивь**, са ранијим уставом, увео је у праксу Жичке архиепископије; а потпуну примену Јерусалимског типика у Српској цркви извео је тек пећски архиепископ Никодим, као што смо видели, после 1318 год.

Разуме се, да би за науку од нарочитог интереса било сазнати, шта је све наш Св. Сава одабрао из устава Св. Саве Јерусалимског и увео у своју Цркву. Али, на жалост, према данашњем стању науке, о томе још немамо никаквих поузданих података и ја ћу, овом приликом, моћи само да свратим пажњу на трагове, који би, како ми се чини, могли да одведу извесном броју црквено-дисциплинских и литургичких прописа и правила о монашком животу и богослужбеном реду, која је наш Св. Сава могао да нађе, одабере и донесе из Палестине и уведе у праксу своје Цркве.

У нашој Цркви средњега века, а и много доцније, у нарочитој употреби били су т. зв. Велики псалтири или Псалтири с последовањем; па зато од њих имамо сразмерно највише сачуваних рукописа и примерака штампаних издања из наших првих штампарија, од краја XV до прве половине XVII века. У тим Псалтирима особити значај имају т. зв. „последовања“. Та „последовања“ садрже, углавном, изводе најнужнијих минејских и триодских правила из Типика, која су поређана у Псалтиру готово истим редом, као и у нашем

најстаријем очуваном рукописном Типику Никодимова превода из 1318/19 године. Наиме, обично одмах после псалама, изложени су ту тропари и кондаци службе светитељима и празницима у дане по месецима, т. зв. „месецослов" или „синаксар", а за тим кратка правила службе и живота у недеље и остале дане пред велики пост, за време поста, о Ускршњим празницима и после њих до недеље Свих светих; и т.д.

Руски и наши литургисти претпостављају, да је ова врста Псалтира *производ словенске литургичке делатности* и да је постала из тежње, да се са најпотребнијим изводима из разних богослужбених књига бар колико-толико доскочи оскудици тих књига, која се морала много осећати међу Словенима[1]), особито у прво време. — Врло је вероватно, да је та врста Псалтира првобитно редигована била већ у првим словенским манастирима; јер су монаси од старине били обвезани да стално читају Псалтир, а уз њега обављају, каткада, и у својим ћелијама извесна богослужења, т. зв. *часове*. Ништа нам није познато о редакцији таквих Псалтира из времена пре нашег Св. Саве, као ни за време његове активности на реформисању монашког живота и богослужбеног реда у Српској цркви; али знамо, да руски црквени историци и литургисти, говорећи о заслугама знаменитог руског митрополита Кипријана (1390—1406 год.) за увођење Типика Св. Саве Јерусалимског у праксу Руске цркве, тврде: да је он, при том послу, био под српским утицајем и служио се рукописима српске редакције[2]). Шта више, литургиста Скабалановић мисли: да је митрополит Кипријан ту акцију започео са својим „Псалтиром с последовањем" *српске редакције*, јер се у том Псалтиру, уз остало, налази, као посебан одељак, и *служба о часовима по типику Св. Саве Јерусалимског*[3]).

[1]) В. Митрофановић и Т. Тарновски — Л. Мирковић, Православна литургика I, 142.

[2]) Е. Голубинскій, Истор. Рус. церкви II, 330, 355 и 454[6]; М Скабаллановичь, Толковый Типиконъ I, 416.

[3]) М. Скабаллановичь, ibidem.

Када је и од кога је унесен јерусалимски Часловац у наше Велике псалтире, за сада се не може ништа поуздано рећи; али треба констатовати, да се тај Часловац налази, као посебан одељак, готово у свима нашим старим Псалтирима с последовањем, а под насловом: **Начело часословцоу.** имоущоу д'невноу и нощноую слоужбоу. **по типикоу светаго Сави Іероусалим'скаго**[4])...

Овом приликом свратићемо нарочиту пажњу на један други одељак у нашим Великим псалтирима, чији садржај много потсећа на Доментијаново казивање о активности нашег Св. Саве на одабирању појединих правила из Типика Св. Саве Јерусалимског и комбиновању њиховом са Цариградско-светогорским типиком. — Тај се одељак налази под насловом: **Послѣдованіє събраніа светааго и великааго поста**[5]); а ја га у овој расправи цитирам по рукописном Псалтиру с последовањем из краја XV века, нађеном у селу Окучани у Славонији.

У том одељку, међу правилима Цариградско-светогорског типика, за време великог ускршњег поста, упадају у очи нарочито поједина правила обележена, in margine или у самом тексту, са именима *„Сава“* и *„Марко“*. Ти знаци задржали су ми пажњу на правилима тако означеним и убрзо сам се уверио да су тим именима означена правила која су узета из Јерусалимског типика; јер се код неколико од тих правила нарочито наглашава: да су примљена *„у Палестини“* или *„од палестинских манастира и отаца“*[6])... То сазнање проверио сам за тим и на тај начин, што сам та правила потражио и нашао, иако у нешто друкчијој редакцији, у склопу целокупног реда богослужења и живота у дане великога поста (скоро и под истим насловом), у нашим најстаријим до сада познатим рукописима Јерусалимског типика, у преводу архиепископа Никодима[7]) из 1318/19 год. и у два ру-

[4]) Окучански рукопис, кв. XXIII, л.2а — у Епархијској библиотеци у Пакрацу.

[5]) Ibidem, кв. XX, л. 4а.

[6]) Ibid , кв. XX, л. 5б; л. 6б; л. 7б и кв. XXI, л. 3а.

[7]) Рукопис у Народној библиотеци у Београду под бр. 402 (6).

кописа истога типа, само нешто касније редакције, по загребачком[8]) и дечанском[9]) рукопису из друге половине XIV века. — Приликом упоређења тих правила из Псалтира са истим правилима у Типицима дошао сам, изгледа ми, до новог сазнања, а наиме: да су *правила из Псалтира старије редакције него правила у* нашим *Типицима*, па ћу то мало ниже и образложити.

Име „*Марко*" налази се у поменутим нашим Псалтирима забележено шест пута и то готово увек у директној вези са именом „*Сава*". Оно је забележено махом поред правила у којима се говори о реду богослужења у дане када поједини празници, као напр. Сретење, Благовести, Обретење главе Јована Крститеља и други, падну у дане великог ускршњег поста или свете четрдесетнице. Већ та околност јасно казује: да су тако означена правила изводи из збирке правила „*инока Марка*", једнога од оних грчких писаца и тумача Палестинског или Јерусалимско црквено богослужбеног устава Св. Саве Освећеног, који су у IX и X-том веку реформисали и допуњавали тај устав[10]). Марко је, како се претпоставља, и сам у прво време био јеромонах лавре Св. Саве Јерусалимског у Палестини. Његова правила у старијим грчким рукописима, до краја XII века, налазе се разасута на одговарајућим местима целога Типика; а од краја XII и током XIII века сретају се она издвојена и заједно груписана, под именом Марковим, у појединим грчким текстовима Типика Св. Саве Јерусалимског[11]). Наш најстарији рукопис Јерусалимског типика, са издвојеним т. зв. Марковим главама, у колико је мени данас познато, јесте из XIV века и налази се у

[8]) Рукопис у Загребачкој Универзитетској библиотеци под сигнатуром S. M. 32. F. 41.

[9]) Рукопис у ризници манастира Дечана.

[10]) K. Krumbacher, Geschichte d. Byz. Lit., 154[5]; И. Мансветовъ, Церковный уставъ, 216—217 и М. Скабаллановичь, на и. м., стр. 482—483.

[11]) И. Мансветовъ, на и. м., 183; М. Скабаллановичь, ibid., 414, 482—483 и 487.

Универзитетској библиотеци у Загребу[12]). Он је писан негде у Зети пре смрти зетског господара Ђурђа I Балшића († 1378 год.); доцније је припадао Митрополији на Цетињу, 1873 год. дошао је у руке Велимира Гаја и најзад припао Загребачкој Универзитетској библиотеци ... Са њим су готово идентични један рукопис у бившој Императорској јавној библиотеци у Петрограду (бр. 93), који је раније припадао манастиру Дечанима[13]), и један доцнији препис тога рукописа, који се и данас чува у Дечанима. — У свима тим рукописима Марков одељак је на првом месту и носи овај наслов:

Не оудобь знаıа како · типика сиѥ книгы многымь · многыи кь разумѣнию рѣшить Марко инокь · вь единнон'равныихь жьрьц. [14]).

Правила са ознаком *„Марко“* у нашим Псалтирима обично претходе правилима о богослужењу и животу у дане поста са ознаком *„Сава“*. — Име *„Сава“* означено је на десет места код појединих правила, у одељку последовања о великом посту. Чим се та правила пажљивије разгледају види се: да су она доцнија интерполација у један ранији текст из једног другог типичког текста и да их је зато потребно било обележавати. Основни текст је, по свој прилици, текст старог Цариградско светогорског устава из времена пре нашег Св. Саве или из доба његове активности, а у сваком случају из времена пре 1318/19 год., када је Цариградско-светогорски устав студијскога типа, радом и ауторитетом пећског архиепископа Никодима и његових наследника, потиснут из праксе Српске цркве и у њу уведен потпуни устав јерусалимског типа.

---

[12]) Међутим, у рукопису Јерусалимског типика од архиепископа Никодима из 1318/19 год. [Народна библиотека у Београду, бр. 402 (6)] нема Марковог одељка, као ни у три друга позната ми рукописа тога типика српске и руске редакције из XVI и XVII века, који се налазе у манастиру Ораховици у Славонији. — О познатим рукописима у Русији и иначе срав. И. Мансветовъ, на и. м., 265—294.

[13]) М. Скабаллановичь, на и. м., 415[5].

[14]) Кватернион I, л. 3, загребачког рукописа; срав. препис Д. Витковића у Гласнику Истор. друштва, Нови Сад 1935, VIII, 95.

Сем тога, разлика у текстовима правила означеним са „Сава“ у нашим Великим псалтирима и њима одговарајућим, а ничим не означеним, правилима у познатим нам рукописима превода Јерусалимског типика, са Марковим главама и без њих, толика је и таква, да се и на том основу може поставити претпоставка о једном другом — ранијем извору за правила обележена именом „Сава“ у нашим Псалтирима с последовањем. — Да би се добила што јаснија слика тих разлика, даћемо овде паралелно таква два правила:

Велики псалтир
(крај XV в.)

Сава. — По **заамвонои** молитвѣ. исходимь вь прапратоу. и поємь **благодар'ни кан"н'. светаго великомоученика Ѳеѡдора.** по томь **даеть се раздро**блєніє анафѡри и **ѿходѣщ**е вь трапѣзоу, **ѩми варѣніе** и **пиємь** вино.

Сава. — Се же приєхомь ѿ **иже въ Палѣстини монастири.** ѿ лаври **богоноснааго** ѿца нашего Савы и ѿ **кїновїар'ха. преподобнаго** ѡца нашего Єѵѳиміа **великаго.**

Инь. — **Нѣци же типици.** и **масло повелѣвають** прѣдложити намь. **нь да небыєть**, єл'ма **и вино** повелѣвають **вь рассоужденіе.** за светааго ради почьсти. **И се из'вѣстно испитав'ше. си**

Никодимов типик
(из 1318/19 год.)

И по заамбонноу молитвоу исходимь вь прапратоу. и поюмь светому Ѳеѡдороу благодаровни канонь. и потомь давають светоую (ан)афороу и ѿходимь вь трапезоу, и вькоушаюмь масла и вина светаго ради.

Се же прѣюхомь ѿ лаврe преподобнаго ѿтца нашего Савы. и ѿ киновиꙗ богоноснаго ѡца нашего Єѵѳимиꙗ.

(Л. 137 б):

рѣчь, инзашьд'ше. сказав'ше, прѣд'ложисмо люб'ви вашеи.

(Кватер. XX, л. 7 б).

Прелазећи преко мање значајних стилистичких разлика у нашем тексту подвучених, свратићемо пажњу само на две стварне разлике. — Једна је на крају првога става, где се у правилу са ознаком „Сава“ у Псалтирима каже: — ꙗми **варѣніе**, а у Никодимову преводу Типика Св. Саве Јерусалимског — вькоушаѥмь **масла**; што значи, да је правило под ознаком *„Сава“* у нашим Псалтирима одбило блажије правило о посту прописано Типиком Св. *Саве Јерусалимског* за петак прве недеље поста — *варива спремана* с *маслом*, и задржало строжији светогорски пропис — *варива спремана само на води*. Шта више, у додатку томе правилу, који је заправо критика блажијег прописа Јерусалимског — и њему сличних типика, те несумњиво потиче од једног реформатора тих односа, категорички се забрањује спремање јела с маслом на тај дан — **да не бываеть**; јер по њему би и о употреби вина могло се расправљати, пошто се оно тога дана дозвољава само из почасти према св. Теодору Тирону, који се почиње славити већ после одржане пређеосвећене литургије тога дана...

Реформаторски карактер овог састављача или боље комбинатора цариградско светогорског и јерусалимског правила у једно правило, означено ипак само са „Сава“, потсећа нас много на оно што нам је забележио Доментијан о раду нашег Св.Саве у том правцу; а наиме: да је Св. Сава одабирао — **лоучьшеѥ прѣбираѥ** — из тих типика и добро слагао — **обоѥ добрѣ сьложивь** — [15]) у нов правилник за своју Српску цркву. Шта више, завршна реченица код тога реформног додатка у овом правилу још јаче утврђује нашу мисао у том правцу, јер се у њој каже: И се извѣстно испитавше. си рѣчь изнашьдше. сказав'ше, прѣдложисмо люб'ви вашеи!

И реч **кіновіархь**, пред крај другога става приведеног

[15]) Доментијан, 282.

правила у нашим Псалтирима, место које стоји реч **киновиња** у Никодимову преводу и у осталим нашим рукописима Јерусалимског типика, указује на већу старину редакције текста правила означених са „Сава“ у Великим псалтирима. **Киновиархом** је у Палестини назван први оснивач и старешина свих тамошњих *киновија* — Теодосије († 529 год.),[16]) па је тако и доцније називан био општи старешина њихов. То можда није знао архиепископ Никодим, кад је у свом преводу *киновиарха* заменуо са *киновијама*; али је то могао знати наш Св. Сава о коме његови биографи, Доментијан и Теодосије, причају: да је на свом првом путовању кроз Свету Земљу нарочито задржавао се баш у обе, у овом правилу поменуте, палестинске лавре—Св. Саве Освећеног и Св. Јефтимија Великог; да је, шта више, на земљишту (метоху) лавре Св. Јефтимија, на Сиону, дао саградити цркву, посвећену апостолу и јевангелисту Јовану, и да је за све време док је та црква грађена задржавао се ту са игуманом или *киновиархом* лавре *Св. Јефтимија Великог*[17])...

Сличних разлика и података налазимо и у другим правилима, која су каткад и врло конфузно изложена у Никодимовом преводу, као и у осталим нашим рукописима Јерусалимског устава, а лепо, прегледно и правилно у нашим Псалтирима под именом „Сава“. Треба на пр. специјално сравнити кватер. XX, л. 7а, Окуч. рукописа, са л. 137а Никодимова типика и л. 194а рукописа у Дечанима; кв. XX, л. 5б и 6б—7а, са л. 126а и 132б код Никодима, и.д.

Између десет правила у нашим Великим псалтирима, означених са именом „Сава“, три правила из прве недеље великога поста имају специјалан значај; јер се у њима излажу норме о читању псалтира по монашким ћелијама, о дужности изузетнога поштовања строжијих ктиторских одредаба о посту и о дужности свих монаха да време великог ускршњег поста проводе што више усамљено и у потпуном ћутању...

[16]) М. Скабаллановичь, на и. м., 232—3 и 248.

[17]) Доментијан, 273 и Теодосије, 168.

Прописи о читању Псалтира, изложени овде међу правилима у четвртак прве недеље поста и означени са „Сава", знатно су блажи од прописа у „Уставу за држање псалтира", за који г. Вл. Ћоровић мисли да потиче од нашег Св. Саве док је још монах био [18]). — По том Савином уставу била је дужност свих, разуме се писмених, монаха да током сваке ноћи и дана прочитају цео Псалтир—**нь нощь и дьнь ѱал'тирь да испѣваеши** [19]). Међутим, у правилу о томе наших Великих псалтира, означеном са „Сава", каже се: „*Примили смо у Палестини од светих отаца*" да само они који могу — **вьзможни** — прочитају цео Псалтир за једну ноћ и дан; други нека то учине трипут на недељу, а најслабији двапут недељно. У исто време одређено је још: да сваки монах у својој ћелији, према својој снази или према специјалном наређењу свога старешине, има обављати метанија; док је за метанија, која се имају чинити за време богослужења у цркви током ноћи и дана, установљено: да их има бити тачно 300 и да тај број — неподобаеть ѡставлꙗти (= смањивати) ни много лѣнивіимь [20]).

Када би се могло несумњиво доказати, да је ово правило, као и остала означена са именом „Сава", донео наш Св. Сава из Палестине и прописао за обавезна по манастирима своје Архиепископије, онда би се могло и установити: да је он, као први аутокефални архиепископ, следећи ономе што је видео и сазнао у Палестини и снисходећи слабостима људским, после многогодишњег искуства, знатно попустио од свога ранијег ригорозног светогорског правила, које је као млад и одушевљен монах-испосник по светогорским узорима сам извршавао и прописао за своје монахе у Хиландару и Кареји. — Само би се онда јавило једно друго питање: да ли је, наиме, ово ново

[18]) Вл. Ћоровић, Списи Св. Саве, стр. XL—XLIV; срав. и М. Сперанскій, По поводу новаго издапия писаний Саввы сербскаго, у Byzantinoslavica II, 2; 259—274.

[19]) Ibidem, стр. 200 и срав. 201.

[20]) Окучански рукопис, кв. XX, л. 7а-б. — У Никодимовом (л. 137а) и Дечанском (л. 194а) рукопису типика Св. Саве Јерусалимског, у главном се исто каже, само је и то тамо врло конфузно изложено.

блаже правило, донесено из Палестине и уведено као обавезно у Жичкој архиепископији, имало важности и за Савине ктиторске манастире у Светој Гори?

Да ову сумњу поставимо потакло нас је једно друго правило у нашим Псалтирима, такође означено са „Сава“ и приведено код среде исте прве недеље поста; јер је у том правилу наглашен принцип: да посебни ктиторски прописи о строгости поста у њиховим задужбинама имају предност пред новим општим прописима. — У том правилу, наиме, каже се: ...Аще ли паки гдѣ ѿ **хтитора повѣлѣнїе оуставлѥн'но. занѥ да постить по прѣданїю в'се братьство.** възможнїи же и до петка постомь да прѣбивають и по томь вь трапѣзоу[21]). И док ново опште правило допушта, да се у среду прве недеље великога поста, ако у тај дан падне празник Сретења, после литургије може јести варено јело с маслом и пити вино, дотле се према строгим ктиторским прописима, и у тај дан, као и у све остале дане те седмице, све до петка у вече, може јести само *„сухошно“* и пити само— *сокь* **сь ѡвощїа с' медомь**...[22]).

За ово правило, са ознаком „Сава“ у нашим Псалтирима, специјално је потребно нагласити, да је у Никодимовом типику врло кратко изложено и да тамо нема ни помена *о праву предности ктиторских одређења*...[23]).

Од интереса је и правило са обележјем „Сава“, које забрањује монасима, да за време великог ускршњег поста, после обављених богослужења, задржавају један другог и разговарају; те им се у вези с тим, наређује: да из цркве ћутке одлазе у своје ћелије, као што ће и долазити из њих у цркву на прописана заједничка богослужења; а ако при том ходу у дворишту сретну или достигну кога од братије имају само ћутке један другом главу наклонити и без икаквог задржавања наставити пут у цркву или ћелију...[24]). —

[21]) Ibidem, кв. XX, л. 7а.

[22]) Ibidem.

[23]) Никодимов типик у Народној библиотеци у Београду, л. 134а и 135а.

[24]) Окучански рукопис, кв. XX, л. 6б—7а.

И ово је правило у типику Св. Саве Јерусалимског, по Никодимову преводу, знатно мање разрађено и само у општим цртама изложено [25]).

Остала правила са ознаком „Сава" имају, више или мање, чисто богослужбени карактер и прописе о храни за поједине недеље и дане у време великог ускршњег поста.

Најзад, врло је вероватно, да је „Савино" и једно правило за велики петак, иако код њега, ни у тексту ни in margine, нема забележено „Сава". — Оно наиме почиње, као и многа друга „Савина" правила, са наглашењем да је „примљено у Палестини" и одређује: да се на велики петак не сме обављати ни прећеосвећена ни потпуна литургија, нити трпеза постављати, нити уопште ишта окусити; а болеснима, престарелим и изнемоглим може се дати, по заласку сунца, само мало хлеба и воде. То правило завршује се реченицом: — И сіе ѡбрѣщеши вь апостольскыихь прѣданїихь прилежно поискавь [26]) или, по другом тексту, добрѣ прошьдь [27]).

Сва ова и друга правила, која су у нашим Великим псалтирима с последовањем означена са именом „Сава" и „Марко", као и правило на велики петак, за које се каже да је „*примљено у Палестини*", дајемо овде у прилозима, по тексту рукописног Псалтира из краја XV века, нађеног у селу Окучанима у Славонији, а сада у Епархијској библиотеци у Пакрацу. — Незнатне разлике тога текста од текстова наших старих штампаних Псалтира у Млецима (1519/20 и 1546 год.) и у Милешеви (1557 год.) бележимо под текстом.

Литургисти ће, можда, компаративним проучавањем овога извода правила из времена великога поста, са Марковим главама и Типиком Св. Саве Јерусалимског за те дане, у редакцијама из времена пре и после нашег Св. Саве, моћи утврдити: да ли је наш Св. Сава заиста могао први донети та правила у Србију; и ако их је он донео, моћи ће јасније изложи-

---

[25]) Никодимов типик, л. 132 б.

[26]) Окучански рукорис, кв. XXI, л 3а – б.

[27]) Штампани Велики псалтир у Милешеви 1557 год, кв. XXVI, л. 8а.

ти: како је Св. Сава оно Доментијаново **лоучьшеѥ** одабирао из Палестинског и Цариградско-светогорског типика студијскога типа, те како је одабрано распоредио — **добрѣ сьложивь** и увео у праксу Српске цркве... Шта више, можда ће се тим проучавањем моћи унети више светлости и у врло занимљиво питање о постанку „последовања“ уз наше Велике псалтире, као и појединих сродних правила у Триодима и по неким другим богослужбеним књигама целокупне православне Словенске цркве...

IV.

У круг ових испитивања требало би да уђе и један правилник приватног ноћног и дневног богослужења, од кога сам нашао само почетак у једном нашем рукописном Великом псалтиру из 1610 год., у манастиру Лепавини у Хрватској. — Тај рукопис чува се сада у Епархијској библиотеци у Пакрацу и носи наслов:

Вѣдомо да ѥсть како обрѣтох' типикь · вь Светѣи Горѣ тажʼ и вь Иѥроусалимѣ.

Из очуваног текста види се само то, да је тај правилник намењен био не само иноцима, него и свима другим људима — **боещим'се Бога**, те им се, на основу комбинације извода из Светогорског и Јерусалимског типика, дају упуства како могу сами, у ћелији својој или на дому своме, обављати прописана ноћна и дневна богослужења — **како единь** чловекь можеть сьтворити бдѣніе, итд.

У прилозима дајемо и очувани део текста тога правилника.

ПРИЛОЗИ.

I. Из Великог псалтира по рукопису из Окучана*).

Послѣдованіє събранія с(ве)т(аа)го и великааго поста. Нед(е)лıа въ нюже чтет'се с(ве)щен'ное єv(анг(е)л'є. ıаже ѡ Митари и Фарисеи.

— — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — —

Въ н(е)д(е)лю · въ ню же прочитает'се с(ве)щен'ное єv(ан)-г(е)ліє ѡ прич'ти блудънаго.

1. Знаи. — Пѡд(о)баєть вѣд(ѣ)ти · ıако вь сед'мицꙋ мес(о)-пꙋс(т'ноу) аллилꙋіа не поемь · ѡставлıаем'же и меж'дꙋчасиіа и єд'нꙋ каѳ(і)смꙋ · ѿ оутрьных' · и по-ємь сїю на веч(е)р'нїи · праз'днꙋет'же и єже на веч(е)рници [1]) канѡнь мол'бнь Б(огороди)ци.

2. Зры. — Тако творимь и въ сѣд'мицоу сир'ноу · кромѣ срѣд(е) и петьк(а) · въ тиє бо д'ни поємь аллилоу-їа [2]) · по послѣдовател'номоу ѡбразоу · тьчїю аще слꙋчит'се въ них' вл(а)д(и)чни празд'никь Срѣтеніа · по ѿтпоущени же веч(е)р'не вь два сїа д'ни · ıами сырь и ıаица на трапѣзѣ · съблюдающе канѡн' иже вь с(ве)т(ыи)хь ѿтца н(а)шего Никїфѡра патрїар'ха · Конс'тан'тиноу гр(а)доу исповѣд'ника · и г(лаго)-лющоу.

3. Сава. — Пѡд(о)баєть инѡкомь · срѣдꙋ и петьк(ь) сыр'ни постити · [3]) по ѿпоущени веч(е)р'нıю ıасти сырь и ıаица идѣже аще ѡбрѣщоут'се · (в)ъзражает' же сїе правило прѣданїе Іıаковитѣнѡм' · и тетрадит'скоу єресь: — (Кват. XX, л. 4а—б).

---

*) Разлике текста млетачких штампаних Псалтира из 1519/20 и 1546 год. бележимо са — *Мл.*, а милешевског издања из 1557 год. са — *Мил.*

[1]) У *Мл.* и *Мил.* издању — *па*вечерници; [2]) *Мл.* и *Мил.* имају још и ово: — твореще метанїа и пость сьврьщающе; [3]) *Мл.* и *Мил.* имају и — „и".

Въ н(е)д(е)лю · месопоуст'ноу · въ нюже прочитаемъ єvагг(е)лїє · ѡ в'торѣмъ пришъстви.

4. **Зри сїа**. — Пѡд(о)баєть вѣд(ѣ)ти · ꙗко вь Палестини не приєхом'[1]) ѿ с(ве)тыих' ѿ'ць · вь срѣдꙋ и вь петьк(ь) сїє нед(е)лю · или сьвръшеноу литꙋр'гїю · или прѣжде с(ве)щен'ноую творити · нь аллїлꙋїа поємь · кои любо слꙋчит'се с(ве)тыи · развѣ Срѣтенїа и Пр(е)д'т(е)че.

5. **М(а)р(ко)**. — Аще бо се слоучеть сїа два празд'ника · г(лаго)лю Срѣтенїа · или Ѡбрѣтениїа · въ срѣдꙋ · или въ петьк(ь) сиропꙋст'ныи · метанїа не творимь · развѣ трѣх(ь) великых' · их' же творимь на кон'ць в'сакоиє слоуж'бы · и лутꙋргїа сьврьшает'се Златоꙋстова вь врѣме своє · Аще ли же неслꙋчит'се, творимь ѡбичнаа метанїа · на веч(е)р'нїи, ѿ Спѡд(о)би Г(оспод)и, и прочаа · на павеч(е)р'ни · на ꙋтр'ни · и на часѣх(ь) · польчасїа же не поємь · и по веч(е)р'нїи ѿпꙋсть[2]).

6. **(Сава)**. — И[3]) вьходим' на трапезоу · и ꙗми сырь и ꙗица, бл(а)годареще Б(о)га и **с(ве)т(а)го Сави правило** · Ищи · назадь[4]) · вь н(е)дюлю блꙋдьнаго::

7. **М(а)р(ко)**. — Инь. Въ нѣкоих'же 'типикѡх' ѡбрѣтаемь бываємѣ и прѣж'де с(ве)щен'нѣи вь сїа два д'ни · ср(е)доу и петьк(ь) · аще вь єдинь сїю слꙋчит'се бити паметь с(ве)т(аа)го Трифѡна · аще ли не биваєть: — (Кв. XX, л. 5б).

8. **М(а)р(ко)**. — Ѡ обрѣтенїи ч'естные главы прѣд'тече · аще слоучит'се вь, а҃, сед'мицоу поста. — Пѡд(о)баєть вѣд(ѣ)ти ꙗко вь н'же д'нь аще слоучит'се прьвиє сед'мице, ѡбрѣтенїє чьстниє глави пр(е)д'т(е)чеви · развѣ понед(е)л'ника · ѡставлꙗют' се метанїа · ꙗкоже и вь проча(а), м҃, це · развѣ трѣх' великыих' · Аще бо се вь понед(е)лникь сеє сед'мице слꙋчить, поєт'се вь н(е)д(е)лю сыропꙋст'нꙋ, ꙗко же прѣд(ѣ) сказан'но.

[1]) Мл. и Мил. прѣюхѡмь; [2]) Мл. — ѿпоуст*а*; [3]) Мл. — нема „и"; [4]) Мл. и Мил. — „*зада*".

9. **Сава.** — Въ кои любо аще д'нь слоучит'се пост'нь · проскомидіа не биваеть, нь прѣж'де с(ве)щен'наа. Также'де и на празд'никь с(ве)тыих(ь), м҃, м(оу)ч(е)ник · и[1]) творимь ꙗкоже слоуж'ба Пред'т(е)чи · сице и моуч(е)никѡм' поет'се непрѣмен'но. Вѣди ꙗко възбранꙗет'се ѿ с(ве)тых' ѿць, по сьбран'ни дрꙋгь сь дрꙋгѡм' кьснѣніе творити[2]) · нь къждѡ сь мльчанием ѿходимь вь своѥ келіѥ · или на слоужбоу сьвршающе своѥ правило · не кьснѣти же єдинь сь дрꙋгимь, вь дворѣ на поути · нь сь бл(а)гочиниємь аще срѣщꙋт'се, или приближет'се, выю сь мльчаніємь дрꙋгь кь дрꙋгоу прѣклон'ше · текоуть вь своѥ келіє ꙗко же на дѣло нꙋжд'но. Сіи чинь дльжно ѥст' бывати вьсе сіє, м҃, це.

10. **Сава.** — Не приѥхомь[3]) творити прѣж'де с(ве)щен'не до срѣдѣ · развѣ тькмо, аще слꙋчит'се празд'никь Срѣтеніа. Въ сіи бо, вь навеч(е)ріѥ по сьврьшеніи прѣж'де с(ве)щен'ныѥ лѵтꙋргіѥ · вьходимь вь трапѣзоу[4]) · ꙗми варениа безь масла · и пиємь вино, трꙋда ради бдѣн'наго · На оутріа, и по ѿпети а҃ го час(а) · поємь и бл(а)жен'не · побрьже · и по чиноу вечер'нꙋ · и прѣдидѣт' же слꙋж'ба прѣж'де празд'никоу по тѡм' д'ню · Таж' да се исправить (мо)л(и)тва моꙗ по семь · діаконьства мала · трис(ве)тое · прокім'нь · ап(о)с(то)ль · аллілꙋіа · ієv(ан)г(е)ліе · и по чиноу бож'ст'вна лѵтоургіа Златоустова. И вьходимь вь трапѣзоу · ꙗми масло и пиємь вино.

Ащели паки гдѣ ѿ хтитора повѣлѣніѥ оуставлѥн'но · заніѥ да постить по прѣданію в'се братьство . възможніи же и до пет'ка постомь да прѣбивають · и по тѡм' вь трапѣзоу · єже ѥст' срѣда · и ꙗми соухотно, и пиємь сокь сь ѡвощіа с(') медомь. Въ четврьтьк(ь)[5]) сіє седмице · трапезе

---

[1]) Мл. и Мил. немају — „и"; [2]) Мл. и Мил. имају још и ово: — или сьбесѣдовати что ѿнꙋдь; [3]) Мл. и Мил. — не прѣѥхомь; [4]) Мл. и Мил. имају још и — „и"; [5]) Мл. и Мил. имају још и — „же".

не ставим'· нь прѣбиваемь постомь до пет'ка · то-
г'да бо ими въходѣще вь трапѣзоу.

11. **Сава.** — Прѣєхом' же вь Палестини ѿ с(ве)тыих' ѿ'ць, вь своих' келїахь пѣти · кьж'до ѱал'тирь · да елико ю вьзможниих' скон'чавають єго прѣз' нощь и д'нь · дроузии же · г҃ · прѣз' неделю · или же два · творѣще метанїа · кьждо по своеи силѣ · пачеже по повелѣнїю прѣд'стателю, и по вьѡбраженїю. Количьствїа же вь цр'кви бываємыих' метанїи нощь и д'нь · сьчитаю'се, т҃, развѣ пол'ноћнице · их'же не пѡд(о)баєть ѡставлıати ни многолѣнив'имь: — (Кв. XX, л. 6б—7б).

12. **Сава.** — Вь пет'кь · д҃ н(е)д(е)лю · поста · По ѿпоущени б(о)ж'ст'вние лїтоур'гїє прѣжде с(ве)щен'ныих' · по заамвонои молитвѣ · исходимь вь прапратоу [1]) и поємь бл(а)годар'ни канѡн' · с(ве)т(а)го великом(ѹ)-ч(е)ника Өеоѡдора · по тѡм' дает'се раз'дроблюнїю анафѡри и ѿходѣще вь трапѣзоу, юми варѣнїе и пиємь вино.:

13. **Сава.** — Се же приєхомь [2]) ѿ иже вь Палѣстини монастири · ѿ лаври б(о)гоноснаго ѿтца н(а)шего Савы · и ѿ кїновїар'ха · пр(е)пѡд(о)бнааго ѡца н(а)шего Єѵѳимїа велика(го).

Инь. — Нѣци же типици · и масло повелѣвають прѣд'лагати намь · нь да не бываєть, ел'ма и вино повелѣвають [3], вь рассоуж'денїе · за с(ве)т(аа)го ради почьсти. И се из'вѣстно испитав'ше · сирѣчь, из·нашьд'ше · сказав'ше, прѣд'ложисмо люб'ви вашеи:— (Кв. XX, л. 7б).

Вь н(е)дѣлю · г҃ · (с(ве)т(а)го поста · вь нюже бываєть · поклонюнїє ч'стномоу и животворѣщомоу кр'стоу.

[1]) Мл. и Мил. — припратоу; [2]) Мл. и Мил. — прѣюхомь; [3]) Мл. и Мил. — довлѣеть.

14. М(а)р(ко). — Ащели же слᲊчит'се и с(ве)тыих' · м҃ · м(оу)-ч(е)н(ы)кь празд'ныкь · вь н(е)дѣлю сїю · поет'се служ'ба в'са н(е)дели и с(ве)тымь · ап(о)с(то)ль · аллїлᲊиа · и еv(ан)г(е)лїе д'невно · и с(ве)тым' · причестна · Знамена се на нась с(ве)ть лица [1]): и с(ве)-тыим' [2]) прич(естна). Вь паметь вѣ(чноую) [2]: —

15. М(а)р(ко) [3]). — Пѡд(о)баеть вѣд(ѣти) · ꙗко се поклонѥние бdevaеть [4]) по прѣд'писан'номᲊ чиноу творимь · и на првом' час(о)у вь понед(е)лныкь · вь мѣсто Стопы-мое направи поюще. Кр'стоу твоемоу покланꙗем'-се вл(а)д(и)ко. Покланꙗем'же се емоу днїи · д҃ · вь нед(е)лю · вь понед(е)лникь · и вь срѣдᲊ и вь пе-(ть)к(ь) · вь н'же и по трїи ктектїи творимь · триї-с(ве)то · и покланꙗем'се емоу · и тако ѿнимает'се. — (Кв. XX, 8б—9а).

16. Сава. — Въ ср(е)доу · е҃ · нед(е)лю поста. Скончани бывши лтоургїи прѣж'де с(ве)щен'ныѥ вьходим вь [5]) трапезоу · и ꙗми варенїе нъ не с(ь) маслом' и пїемь вино троуда ради бдѣнїа.

Инь. — Нѣци же типици, ꙗко и с(ь) масломь здѣ рѣшет: —

17. М(а)р(ко) [6]). — Зри. Пѡд(о)баеть вѣд(ѣ)ти · ꙗко аще слᲊ-чит'се празд'ныкь Бл(а)говѣщенїа вь четв'ртакь великаго канѡна · [7]) поет'се велики канѡнь · вь в'торникь · тежде сѣдмице(!). Повеч(е)р'нᲊ же поемь вь келїах' н(а)ших'.: (Кв. XX, л. 9а).

18. Сава. — Въ пет'кь · е҃ · нед(е)лю поста.

По ѿпоущени прѣжде с(ве)щенных вьходимь на трапезоу и пїемь выно троуда ради бдѣнїа · павеч(е)рноу же поемь вь келїах н(а)шых'. На дневныж' [8]), їереи ѿтходить вь гробныцоу · и поеть за

---

[1]) Мил. нема ове речи; [2—2]) Мл. и Мил. немају; [3]) Мл. има место Марко — „зри“, а Мил. нема ништа; [4]) Мл. и Мил. немају ове сувишне речи; [5]) Мл. и Мил. имају — „на“; [6]) Мл. немају ни „Марко“ ни „зри“, а Мил. има само „зри“ у средини текста; [7]) у Мил. овде долази реч „зри“; [8]) Мл. и Мил. — на дневныи.

мрьтвыих' канѡнь · глас(о)у. Аще ли є годѣ прѣд'-
стателю то и тропѣсньць вь трїѡдь:: (Кв. XX, л. 9б).

19. Сава. — Вь нед(е)лю Цвѣтноую.

По ѿпоустѹ б(о)ж'ст'вніѥ лүтоургіє · Злато-
оустови · вьходимь вь трапезоу. Бываеть оутешенїе
братїамь. Сь иными бѡ приѥмлюще ıамы[1]) ры-
бы: — (Кв. XX, л. 10б).

20. Зри. — Вь с(ве)тыи и великыи пет'кь.

Пѡд(о)баеть вѣд(ѣти) · ıако приєхом'[2]) въ Па-
лѣстини · вь сыи с(ве)тыи д'нь распѣтїа · не творити
прѣжде с(ве)щен'ноую · ни лїтургїю сьврьшен'нѹ -
нь ни трапѣзоу поставлıати · ни ıамы в'сакочесо
ѿноуд'. тькмѡ аще ктѡ ѥст' немощ'нь · или прѣ-
старѣль · и изнемогль силы · и неможеть прѣтрь-
пѣти пѡст' · таковыи оубѡ да прѣбиваєть вь постѣ ·
до захода сл'нцоу · и да дадеть ємоу мало хлѣба
и води.

Сїє бо прїєхомь ѿ заповоѣди с(ве)тыих' ап(о)-
с(то)ль · не ѣсты вь великы петьк(ь) · ибѡ слово
Г(о)с(под)нѥ єже реч(е) кь фарисеѡм'. Єгда вьз-
мет' се ѿ ных' женых', тогда постѣте се вь тїе
д'ны.[3]) И тѣмь блажен'ны апостоли изволише[3]).
И сїе ѡбрѣщеши вь апостольскыих' заповѣдѣхь
добрѣ прош'дь: — (Кр. XXI, л. 3а—б).

II. Из Великог псалтира по рукопису из манастира Лепавине.

Вѣдомо ѥст' како обрѣтох' типикь · вь с(ве)тѣи горѣ и
вь Ієр(оу)с(о)лиме.

Хотещим(ь) вьнимати иноком' · и вьсем' боєщим'се
Б(о)га · о правилѹ д'невномѹ и нощномѹ · и како єдинь чл(о-

[1]) Мл. и Мил. имају још и „и"; [2]) Мл. и Мил. — прѣѥхомь; [3-3]) у Мл. и Мил. та реченица овако гласи: — И сего ради зде бл(а)жен'нѣиши ап(о)с(то)лы прием'ше изложише.

ве)кь можеть сътворити бдѣніе. По заходѣ сл'н'ца вьниди вь клѣть свою · и сътвори єдинь час' мльче · и сьвакоупи се кь Б(ог)оу, ѿ вьсех' стр(а)стеи своих' соуєтных'. Нач'ни ѱал'тїрь потихо съ разоумѡм · и по сьврьшенїи ѱал'тира сьврьши пѣс'ны Моvсеѡви. Потѡм' акаѳїсть и , т҃ · меѳанїи великых', или, х҃ · простых'. Тьж' оутрьню съ ѿ'чьникѡм' · дон'деже бѹдет' д'нь. Аще ли волиши... (ту се рукопис прекида, јер је из књиге истргнут најмање једаи кватернион).

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

7

Л. МИРКОВИЋ

Да ли су речи:

„МОЛЮ ПО МНѢ ХОТѢЩИХЪ БИТИ...“

светога Саве, како то Никодим каже?

БЕОГРАД 1936

Да ли су речи:

„МОЛЮ ПО МНѢ ХОТЄЩИХЪ БИТИ...“

светога Саве, како то Никодим каже?

од

Л. МИРКОВИЋА

У предговору Никодимова превода јерусалимскога типика (1319) читамо: „А нађосмо у његовим (св. Саве) светим речима, које нам остави на утеху, јер рече: молю по мнѣ хотещихъ бити, за маловрѣмен'ныѥ ради жизни недокончан'ная мною, испльните“ [1]).

Никодим, дакле, каже овде, да је у речима св. Саве, које је св. Сава оставио својим потомцима на утеху, нашао наведене речи, у којима св. Сава моли оне који ће бити иза њега, т.ј. на архиепископском престолу, да испуне оно, што он због маловременога свога живота није могао испунити (довршити).

У до сада познатим списима св. Саве немамо дословно ове речи које наводи Никодим, али имамо сличне речи и изразе, сличне мисли. У Уставу за држање псалтира од св. Саве (Ћоровић, 201) имамо ове речи: „Т҄о то҄ѵ въ прилѣжаны твоемь и мене грѣш'наго помѣни, мниха Савоу да твоимь сьвршенїемь мои недостьтькь напльнит се“.

Доментијан (235) наводи речи самога св. Саве, како каже: Бог „мною хоте недостат'кы отьць наших испльнити“ [2]).

Дакле у речима св. Саве налазимо сличне речи и сличну мисао, а Устав за држање псалтира и поуке св. Саве (забележене од Доментијана) доиста је св. Сава оставио својим наследницима и потомцима на утеху. Према Доментијану (стр. 65) Стеван Првовенчани овако пише оцу Симеону: „нь моли господа о мнѣ, яко не прѣстоупити ми твоихъ светых повелѣнии ни оумалити ми светоположеннаго тобою благовѣрия Христова, нь паче испльнити и наконьчати, якоже прѣмоудрыи Соломонь испльни и наконьча недоконьчана отьца своѥго Давида“.

Теодосије (56) такође има сличну реч и мисао из уста Симеонових, који је пре смрти заповедио Сави: „ѡ србьскыихъ црьквахъ не нако(нча)нна многаа сьвршити“. Ове наведене речи из Устава о држању псалтира, из Доментијана и Теодосија свакако је читао Никодим, и ако их упоредимо са речима

[1]) Види *др. Владимир Ћоровић*, Списи св. Саве, XLIV—V.

[2]) Ibid. XLIV.

Никодимовим, изгледа нам вероватно, да је Никодим по сећању на њих могао написати своје речи, са додатком извине о маловремености живота. Осим тога мисао о настављању и довршењу дела уређења српске цркве од владара и архиепископа иза св. Саве, започетога од Немање-Симеона и Саве, била је блиска изразу, тако рећи лебдела је на устима, када је говор о њихову животном делу за српску цркву, па била реч о Симеону, Сави, Стевану Првовенчаном, била о осталим српским архиепископима до Никодима и после Никодима.

Преводећи Данила, опазио сам у овом смислу ове сличне изразе и мисли, на које је већ раније указао Г. Ст. Станојевић:[1])

Стефан Урош I Велики (113): и недостатьчьнаꙗ родителюма своима тьште се испльнити.

Краљ Душан (219): нь паче испльнити ми и оконьчати большими законы и сьврьшеныими оустакы оутврьждениꙗ и записаниꙗ родитель моихъ и прѣродитель юже о светыихъ и божьствьныихъ цркьвахъ.

Јанићије (288): „вьсе недостатькы юлико прѣжде юго троуждьшихъ се светитель сь блаженыи самь собою испльнꙗю и сьвршаю вь правдоу“.

Сава III (324): „вьсакыю недостаткы прѣжде юго бывьшихъ светитель испльнꙗю и неоконьчаною сьвршаю“.

Никодим (327): „жизни сею маловрѣменьные“.

Према томе држимо да Никодим није написао своје споменуте речи дословно из каквог списа св. Саве, за који ми данас не знамо, но да је Никодим написао своје речи по сећању на наведене речи св. Саве, односно Симеона, односно Стевана Првовенчанога. Никодиму се довршујући дело давања пунога типика српској цркви тако рећи наметало да употреби ове речи и мисли Савине и блиске Сави и дотле познате, Никодиму се наметало да употреби једну пре и после њега познату и употребљавану фразу, јер је Никодим превођењем јерусалимскога типика, мислимо, доиста испунио недокончано.

[1]) Српски архиепископи од Саве II до Данила II (1263—1326), Глас CLIII, 77, 14.

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

8

НИКОЛА РАДОЈЧИЋ

О животу св. Саве од Ивана Томка Марнавића

БЕОГРАД 1936

О Животу Светога Саве од Ивана Томка Марнавића

Од

НИКОЛЕ РАДОЈЧИЋА

I

О историчком раду Ивана Томка Марнавића и његовој научној вредности

Када сам недавно писао расправу о св. Сави и говорио о изворима на основу којих ћу обновити развитак његова живота и рада, ја сам истакао да се нећу обзирати на оне саставе који су израсли из конфесионалног зилотизма. Они су увек далеко од истине. Као пример страсног конфесионално задахнутог списа ја сам навео Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића и нагласио да истинољубива историја нема шта из њега узети за обнову верногa лика св. Саве[1]). Заиста и нема. Иван Томко Марнавић желео је доказати како је св. Сава био одан римокатоличкој цркви, и удешавао је своје разлагање тако да би по њему изгледала та оданост несумњива. Ради постављене сврхе није бирао средства за доказивање. Тако редовно поступају писци које у раду воде ненаучне тежње. Често је њихова конфесионална преданост толико искрена и страсна да — ја им верујем — и не осећају како им је преча конфесионална корист него ли историјска истина и да и не виде колико се удаљавају од истине док јуре за својим конфесионалним интересима. Конфесионална осетљивост и страсност особито су велике у временима црквених сукоба, у распаљеним верским борбама које испуњавају људе збиља најжешћим страстима. А Иван Томко Марнавић рођен је у XVI в., када је конфесионални сукоб између римокатоличке и протестантске цркве расцепио западни свет на два

[1]) *Радојчић Н.*, Свети Сава, Годишњица, XLIV, 1935, 7—8.

непријатељска табора, и радио је у XVII в., када се римокатоличка црква већ била прибрала од тешког протестантског ударца и обнављала се у моћну организацију, с тежњом да се одржи на западу и прошири према истоку. Његова конфесионална страсност постаје много разумљивија ако се прегледа његов живот и проучи доба када је живео.

Иван Томко (странци су га писали Tonco) Марнавић (Мрнавић, Мрњавић, латински Marnavitius) рођен је у Шибенику 7 фебруара 1580 у породици која је била пореклом из Босне. У свештенички семинар ступио је у Шибенику 1591 и остао у њему до 1597. Као добар ђак упућен је тада у Илирски колегиј у Риму, где је, под јаким утицајем Језуита, довршио богословске студије 1603. Када се вратио у Шибеник, одмах је рукоположен и постављен за професора у семинару. Многоцењен због своје учености, постао је, још врло млад, каноник. Због свога књижевног рада привукао је на себе пажњу, када се почело, по угледу на протестанте, мислити о издавању црквених књига на народном језику. Жеља папе Павла V Боргезе да се хрватске глагољске књиге што пре штампају тешко се, међутим, остваривала. Марнавићева улога у том послу није потпуно јасна; он се тада кретао између Рима и Шибеника и улазио у своје ружне плагијаторске и фалзификаторске послове. Његово узрујавање око штампања глагољских књига остало је без успела. Није пуштен у тај посао. Добијао је само титуле частӣ. Чини се да су његови методи рада у животу били налик на оне у књижевности. Провидели су га. Када се 1626 трудио да постане епископ у Шибенику, млетачка република је то спречила. У непрестаним борбама око штампања глагољских књига и око епископске столице, он је ипак певао и научно радио. Дело у коме је Живот св. Саве, Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas, издао је 1630, или, још пре, 1631 [1]). Оно је посвећено

[1]) *Marnavitius I. T.*, Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas, Romae, MDCXXX. Посвете краљу Фердинанду III и кардиналу Ф. Барберинију датиране су 1631. Пошто је натписни лист бакрорез, то је он, ваљда, израђен раније, 1630, а књига је свакојако штампана 1631. Живот св. Саве је последњи у књизи: Vita S. Sabbae episcopi Simeonis Stephani Rasciae regis filij, 285—296.

Фердинанду III Хабсбуршком и донело му је од краља и папе титулу босанског епископа 1631. Та нова част, без прихода који би јој одговарали, још већма је распалила његову немирну машту, па је сада доказивао сродство своје скромне породице са свима славним династијама. Congregatio de propaganda fide слала је Марнавића у канонске визитације по удаљеним странама — Пољској, Угарској и Хрватској. Обасипан је многим частима, највише без прихода. Он је осветио обновљену словенску цркву св. Јеронима у Риму 1634. Части титуларног босанског епископа одрекао се 1635. Идуће године био је у Загребу, где је саставио свој тестаменат. Вечни путник, умро је 1 априла 1637, али се не зна сигурно где.

Чудан живот и рад Ивана Томка Марнавића више су привлачили пажњу истраживача него ли мирни животи солидних научењака и смирених песника. Ја ћу овде споменути само најважније радове о Марнавићу, пошто је овом приликом немогуће исписивати сва многобројна места где је реч о њему. Зато само спомињем важне редове о Марнавићу код А. Фортиса и Д. Фарлатија, а преглед радова о њему почињем с малом монографијом што ју је написао испред свога издања Живота св. Саве од Марнавића Иван Јосиф Павловић Луцић. То је панегирик, полемички расположен највише према Фортису. Списак Марнавићевих дела уз њега нетачан је и непотпун [1]) Одлична је, за своје доба, расправа Ивана Кукуљевића Сакцинског о Марнавићу [2]). Врло савесно је израђена и студија Армина Павића, у којој је — и поред тежње за свестраношћу — ипак највише, и најбоље, реч о Марнавићу као песнику [3]) На добрим делом раније непознатим документима основана је велика Фоскова монографија о

[1]) De Vita & Scriptis Joannis Tomci Marnavitii: *Paulovich Lucich. J. J.*, Vita S. Sabbae abbatis Stephani Nemaniae Rasciae Regis Filij auctore Joanne Tomco Marnavitio... Opera & Studio... Venetiis, MDCCLXXXIX, 9—21.

[2]) *Kukuljević Sakcinski I.*, Književnici u Hrvatah s ove strane Velebita živivši u prvoj polovini XVII vieka: Ivan Tomko Mrnavić, Arkiv, IX, 1868, 242—265.

[3]) *Pavić A.*, Ivan Tomko Mrnavić, Rad, XXXIII, 1875, 58—227.

Марнавићу[1]). Епископ Фоско је сабрао збиља важне изворе о Марнавићу, али њему је највише било стало до тога да побија Павићева схватања о Марнавићу и његову раду, јер их је сматрао либералним. Када је Џемс Брајс (James Bryce) утврдио да је Богомилова Vita Justiniani фалзификат XVII в., постао је Марнавић, као фалзификатор овога списа, предмет нових студија, које је сабрао и допунио у својој познатој расправи о цару Јустинијану Ф. Шишић[2]). И од то доба има објављених нових докумената и расправа од Марнавића и о Марнавићу, али они су без веће важности[3]). Морам споменути само једну студију В. Јагића и овом непоправимом фалзификатору[4]). Велики слависта се много и дуго трудио око Марнавића и његових нелепих подвига. У дубокој старости, истраживао је проблем о Марнавићеву глагољском псалтиру из год 1222 и завршио га је тиме што је Марнавића морао назвати ноторном варалицом, „ein notorischer Fälscher".

Довољно је разумљиво што је Иван Томко Марнавић по свом положају у римокатоличкој цркви и по духу обнове, који је тада њоме вејао, био конфесионално јако узрујан, до збиља страсног зилотизма. Али то није била једина страст

[1]) *Fosco A. G.*, Vita di Giovanni Tonco-Marnavić, Canonico di Sebenico, Arcidiacono di Zagabria, Vescovo di Bosnia, Sebenico, 1890.

[2]) *Bryce G.*, La Vita Justiniani di Teofilo abate, Archivio della R. società romana di storia patria, X, 1887, 137—171. Енглески: *Bryce J.*, Life of Justinian by Theophilus, The english hist. review, 1887, 657—686. Врло важан Јагићев реферат о овој радњи: *V. J. (agić)*, Neuentdeckte Quelle der Fabel von Istok, Upravda u. a., Archiv für slav. Phil., XI, 1888, 300—304. Од осталих радова о овом питању спомињем још ове: *Васильевъ А.*, Вопросъ о славянскомъ происхожденіи Юстиніана, Визант. временникъ, I, 1894, 469—492 и *Šišić F.*, Kako je vizantinski car Justinijan postao Slaven. (Ivan Tomko Marnavić). Preštampano iz „Nastavnog vjesnika", IX, 1901. Живот Ивана Томка Марнавића: 17—42.

[3]) Морам начинити само један изузетак и упозорити на три списа Марнавићева: *Horvat C.*, Monumenta hist. nova hist. Bosnae et provinciarum vicinarum illustrantia, Гласник Зем. музеја, XXI, 1909, 350—370. Марнавићев живот описан врло слабо: 350—354.

[4]) *Jagić V.*, Tomko Marnavić als Fälscher des angeblich im Jahre 222 geschriebenen glagolitischen Psalters, Archiv für slav. Phil., XXXIII, 1912, 132.

која га је обузимала. Имао је он и других великих страсти. Био је жесток родољуб, наравно у стилу свога времена и са знаком своје занимљиве личности. Поред величине и славе своје цркве, желео је Иван Томко Марнавић доказати и сјајну прошлост свих Словена, а јужних нарочито. Ни ради те постављене сврхе није био пробирач у средствима. С јачањем Русије и Пољске и са све јачим истицањем Словена у срећним ратовима с Турском захвата већ од XVI в. цели словенски свет разумљив осећај поноса, који се у словенским историографијама огледа у величању прошлости Словена и у наговештавању њихове величанствене улоге у развитку целог човечанства. Пољска историографија XVI в. заиста је добрим делом искрено панславистичка, и зато, поред примитивности тадашнег руског писања историје и поред руско-пољских политичких односа, Руси с дирљивом преданошћу примају пољску науку о величини словенског света, о величанствености словенске прошлости и о сјајној словенској будућности. Ништа из Пољске није никада у Русији преузимано с већим поверењем и с дирљивијом захвалношћу него величање Словена. А чешка историографија била је и онако, већ језиком, чврсто скопчана с пољском, нарочито у схватању сјајнога развитка пространог словенског света.

Буђење све живљег националног осећања код словенских суседа, Романа и Германа, и јачање живе националне свести — као увек — похвалом свога народа и куђењем свих осталих, изазивало је код Словена све оштрију народну одбрану, коју су на северу могли тада водити само Пољаци и Чеси. Једино они су могли одбијати љуте нападаје на Словене и једино они умели су побијати пакосне измишљотине о Словенима. Код јужних Словена могао је преузети на себе одбрану Словена само Дубровник. Нико више. И он ју је збиља и преузео. Дубровачки песници XVI в. осећају искрено словенски и често са сјајним талентом и с особитом вештином одбијају стране нападаје на Словене и опевају величину свих Словена. Тек за њима су се јавили истоврсни научни напори, којима, уосталом, увек предњаче песнички полети. Изазвани неповољним писањем званичног млетачког

историографа Антонија Сабелика о Словенима, нарочито јужним, одговорили су му скоро у исто доба описивањем величине Словена и сликањем сјајнога развитка свога града Дубровника Мавро Орбини и Јаков Лукари[1]).

Иван Томко Марнавић се читањем Орбинија учио прошлости Словена и одушевљавао љубављу према Словенству. Био му је заиста добар ученик, али је брзо пошао путовима на које Орбинија, поред искрене оданости Словенству, страсна љубав није завела. Он је почео у величању Словена измишљати, и то у најопаснијем облику — у брижљиво израђеним фалзификатима, од којих је био најчувенији и најфаталнији његов Богомилов (Теофилов) Живот Јустинијана. Иван Томко Марнавић се развијао у фалзификатора великог формата, једног од најопасних, чије су се измишљотине вековима држале за чисту и несумњиву истину. Да ли га је у томе ружном послу водила само страсна љубав према његовој цркви, према целом Словенству и према његовој породици или је био болестан фантаста и манијак, који је морао што било измишљавати, или је био чак одвратан варалица, који је свесно варао свет? Ја на та питања не умем сасвим поуздано одговорити, мислим нити ико други Марнавић је без сумње искрено волео цели словенски свет (зато му је Кукуљевић много кроз прсте гледао!), јамачно је дубоко осећао неправду страних нападаја на Словене и чврсто веровао да ће их пресећи ако докаже да су Словени старије и славније прошлости него они који их пакосно погрђују. Тако је, вођен жељом да прослави јужне Словене, приказао цара Јустинијана као Словена Управду, о чијем је Словенству, уосталом, нашао кратке слутње и тврдње које је он само развио у велики, систематски фалзификат[2]). Да би доказао како је међу Словенима, потомцима Илира, било много

---

[1]) *Orbini M.*, Il regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni, In Pesaro, MDCI. *Luccari G.*, Copioso ristretto de gli annali di Rausa, libri quatro, In Venetia, 1605.

[2]) Ф Шишић је због нетачног и непотпуног цитата из Орбинија заостао на по пута у испитивању Марнавићевих извора за његов Живот Јустинијана. *Šišić F.*, a. c., 55. Може се даље ићи.

краљевских потомака који су процвали светитељским животом, он је писао с много поноса о обиљу илирских светитеља, и није се ни мало устручавао да измишљотинама прошара и свој учени богословски и исторички састав. Ради веће славе словенске прошлости он је измислио и глагољски рукописни псалтир од 1222 год., мада то заиста није било потребно, јер има довољно споменика словенских књижевних напора из тога доба. Ивана Томка Марнавића није, како се види, удаљавала од истине само конфесионална страсност, него и словенско одушевљење, залутало на зле стазе измишљања и варања. Упао је у послове заиста ружне и за научни рад особито због тога опасне, што једна измишљотина редовно повлачи за собом другу и тако то иде без краја и конца, по пуне неукусности.

У њу је највише увукла Ивана Томка Марнавића његова трећа страст — величање своје породице. Ја сам поређао његове мотиве за извртање историјских чињеница као конфесионалне, племенске и породичне, али нисам сигуран да по страсности породичнима не припада прво место; по неукусности су они несумњиво на челу свих фалзификата Марнавићевих. Па ипак ћу ја, и у овом случају, покушати приближити његова схватања својим читаоцима. Сав свет се онда бавио слагањем измишљених генеалошких стабала. То већ није био скроман занат, него права индустрија, од које је многи спретни ласкавац добро живео. У нашим странама је талас измишљених генеалогија запљускивао северне крајеве с југа, из Италије, из албанскосрпског и хрватског приморја. Свет је био у XVI и XVII в. преплављен потомцима цара Константина Великога, Карла Великога, Комнина, Ангела, Немањића, Палеолога, Мрњавчевића и др. Док су мање храбри пружали руку само за племићким прецима, грабили су смелији одмах за најугледније династије. Пошто је Марнавић био смео у измишљању, то није чудо што је скопчао свој скромни род не само уз једну чувену владарску породицу, него уз неколико њих, управо уз све, јер је опет њих скопчавао измишљеним међусобним везама. Тако би он био потомак Мрњавчевића, у сваштву с Немањићима и Корвинима, потекао чак из корена цара Константина Великога, с којим су Не-

мањићи били скопчани крвним везама. Био би, на тај начин, и сродник Хабсбурговаца, које је он сам начинио потомцима Константина Великога, и био зато од њих награђен. То је огроман чвор измишљотина, уз који су завезане његове измишљене повеље, које су стотинама година признаване као аутентични документи [1]). Увек смео, свагда необуздане маште, ипак је Марнавић био најсмелији у измишљању лажних генеалогија. Па свеједно се у њих скоро све до наших дана веровало, мада су и нападане откад су објављене. Њих није држала само фалзификаторска вештина њихова писца, него, још више, родољубље наших историчара, који су располагали с тако мало докумената за поједина доба наше прошлости да им је тешко падало умањити њихов број издвајанем сумњивих. Марнавић, збиља добар Словен, успео је да се умили својим словенским читаоцима, па да их повуче за собом и тамо где није било тешко утврдити да их води стазама лажи и измишљања.

Несумњиво талентован, добро образован, препун амбиција и с јаком склоношћу за славом, није се Иван Томко Марнавић могао задржати на једном пољу рада. Већ је његово деловање у римокатоличкој цркви пуно честих и наглих мена, каткад неразјашњивих, а његова литерарна радиност заиста је многоврсна — био је богословски писац, песник и историчар. У његовим делима нису, наравно, ове књижевне врсте једна од друге јасно одељене. Историјска дела нису без богословља, у песничкима има историје и богословља а и у богословским је Марнавић расипао своје историчко знање и примењивао своју песничку вештину. Чврсто су скопчани богословље и историја особито у агиографским Марнавићевим саставима, којих је он много написао. То тако и мора бити, па није необично ни што су у њима исторички интереси потчињени богословским. Замерке те руке не тичу се заиста само Марнавића, али он постаје јако усамљен, када му се почну оправдано пребацивати смела маштања, ружни фалзификати

[1]) *Руварац И.*, Порекло Сибињанин Јанка, Зборник И. Руварца, I, Спремио за штампу Н. Радојчић, Српска краљевска академија, 1934, 512—516. Упор. *Šišić F.*, Priručnik izvora hrvatske historije, I, 1914, 39—41 и литература тамо наведена.

и дрски плагијати у историчким саставима. А све те научне грехе чинио је Иван Томко Марнавић, доиста као мало који писац.

Ја овде не могу потанко расправљати о свима историчким списима Ивана Томка Морнавића, него ћу се ограничити само на оне његове радове који имају неке везе—по материји и по методу — с његовим Животом св. Саве, који је предмет мога проучавања. Са страстима које је Марнавић унео у свој књижевни рад, с великом конфесионалном осетљивошћу, са жељом за величањем Словена и с манијом да везује своју скромну породицу за велике владарске родове, он заиста није био погодан за научне историчке напоре. Писци те врсте као он, када се предаду историји, уносе у њу велику забуну и праве више штете него ли користи. Нема ниједне врсте грубих методичких погрешака у историчком раду а да је Марнавић у својим историчким саставима није учинио: Он је још као млад ђак започео састав „De Illyrico Caesaribusque Illyricis lib. VII", који је сасвим компилативне природе, разуме се ради прослављања Илира; досад је остао у рукопису. Год. 1609 саставио је мало дело „Discorso dell' priorato della Wrana" с помоћу радова А. Вранчића, којима се обилно служио. У зрелим већ годинама био је када је око 1620 сложио „Justiniani vita" као дело царева васпитача Богомила, игумана манастира св. Александра мученика, близу Призрена, а после епископа сардичкога. Спис је смела мистификација, откривена после неколиких векова, која је збуњивала научењаке као мало који дрзак фалзификат. Марнавић је у овом саставу вести извора о цару Јустинијану помешао са слутњама савременика о његову словенском пореклу и све то преплавио и повезао својим пресмелим измишљотинама [1]). Такви фалзификати, у којима има несумњиво поузданих извора, најопаснији су. Сваки писац који упадне у ове ружне послове мора бити критикован с највећом опрезношћу, и оштрином. Наставак Марнавићевих историчких напора био је у сличном правцу и духу као и овај опасни састав. Скоро у исто доба када је мистифицирао Богомилов Живот Јустинијана, он је штампом

[1]) *Šišić F.*, a. c., 55—63.

издао „Vita Petri Berislavi... Episcopi Vesprim., Dalm., Croat., Slav., Bosnaeqne Bani...“, 1620. То је безочан плагијат дела Антуна Вранчића, а што је он сам додао, то су иста таква генеалошка маштања [1]). Смелим генеалошким измишљотинама испунио је Марнавић свој састав „Unica gentis Aureliae Valeriae Salonitanae Dalmaticae nobilitas“... (1628) [2]). У посвети Османшћице (1631) хтео је доказати сродство своје породице с Мрнавићима из Хрватске, онда, осим њих, с Мрњавчевићима, с Хуњадима и са Скендербегом. „A da me itko ne bi mogal taschninom potvoriti i pohudati, evo ti podpissuem istinitu svidoçbinu nassega izhoda i natraxya“, вели Марнавић, и онда ниже лажна сведочанства [3]). Завршетак посвете звучи збиља као иронија: „Neka prisastni takoer porodi poznadu, da ako se staro gospodstvo Marnavicha skarsi, prava se nyiova lyubav ne dovarsi, i svital obraz pred gospodom ne pogasi“. Истом задатку посвећен је цели Марнавићев састав „Indicia vetustatis et nobilitatis familiae Marciae vulgo Marnavitiae, Nissensis“... с још дрскијим измишљотинама у фалзификованим повељама (1632). А. Ј. Фоско, који Марнавићу није ненаклоњен, морао је поред натписа овога састава написати: „Per questo lavoro fu assai criticato e biasimato“ [4]). Заиста мање него што је заслужио због оваког посла! Усред ових и оваких занимања Ивана Томка Марнавића пада и његово недовршено дело „Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas“, чији је један део његов Живот св. Саве. Цели спис заиста није настао у ведрој атмосфери истинољубивог научног истраживања, него у маглуштимама смелих маштања, која су се редовно губила у грубим неукусностима. У овом саставу, истина, Марнавић ипак није смео пуштати крила својој загрејаној машти као иначе, јер је писао о светитељима које је његова црква као

[1]) *Verancsics A.*, Összes munkai, ed. L. Szalay, II, Monumenta Hungariae historica, II, SS, III, 1857, XIII—XIV. Издање списа: 217—281.

[2]) *Pavić A.*, a. c. 92—95

[3]) Примерак Кр. универзитетске књижнице у Загребу, који сам употребио, нема натписног листа. Стр. 4.

[4]) *Fosco A. G.*, o. c. 52. Упор. *Руварац И.*, a. c. 512—516 и *Šišić F.*, a. c., 39—42.

такве признавала, или је бар он желео да их призна. Ипак није могао а да од св. Ивана Гостумилића не начини унука хрватскога кнеза Бранимира[1]). Он би, уосталом, био тако једини Хрват светац међу илирским светитељима краљевског рода, али је његово хрватство измишљено, а Србин је једини св. Сава, док су сви остали светитељи другог порекла. По Марнавићу илирског! Историчарске пажљивости и покушаја обуздавања разигране маште има у овом делу бар више него у раније споменутим. За Марнавића је ово био још више богословски спис него што ми осећамо, а у богословским списима није било неопасно без осећаја одговорности маштати. Сви каснији радови Марнавићеви највише су богословске садржине.

Иван Томко Марнавић је, како се види, измислио писца Богомила и написао његово дело Vita Justiniani. Преписао је и искварио дело А. Вранчића Vita Petri Berislavi, па га издао као своје. Од страног светитеља Ивана Гостумилића начинио је хрватског свеца унука кнеза Бранимира. Измислио је читав низ повеља како би доказао своја пресмела и неукусна маштања о пореклу и везама Марнавића. Ето, таквих погрешака има у његовим историчким напорима, па да ли их, према томе, треба уопште озбиљно претресати као историчке списе? Наука се не сме срдити и не сме срце водити. Марнавић је доиста увредио научност историчког истраживања, он је несумњив фалзификатор и плагијатор, његова необуздана машта и безмерна слављубивост збиља су га увукле у невероватне генеалошке неукусности, али га историчка наука ипак не сме гурнути у страну, а да му сва дела савесно и не проучи. У његовим делима мора се покушати изнаћи ретка зрнца истине у мору извртања, лажи и измишљотина и, осим тога, мора се утврдити како је и колико је забуна и збрка оставио у науци као немиле трагове својих ружних послова. Тако схваћен, вредан је Марнавићев исторички рад стрпљивог и дубоког научног проучавања. На тај начин су досад доиста и проучени његови фалзификати повеља, његов

[1]) Vita B. Ivanis primi in Bohemia eremicolae filii Gostumili regis Dalmatiae, 191—194.

спис Богомилов Живот Јустинијана, његов плагијат Живота Петра Берислава и његове тврдње о глагољском псалтиру из год. 1222, а ја сам овде намеран исто тако претрести његов Живот св. Саве. Он, истина, није никада уживао тако широк углед као Богомилов Живот Јустинијана, који је сам Марнавић написао Његов Живот св. Саве био је друкчије судбине због два разлога: Он је, прво, очевидно конфесионално тенденциозан састав, и зато су га прихватили као веродостојан историјски извор редовно само неки писци римокатоличке вере, док су чланови осталих цркава, особито православне, били према њему редовно неповерљиви, и док није Марнавићев начин рада био научно утврђен, а друго, Марнавићев Живот св. Саве није једини спис те врсте, као Јустинијанов, па је зато морао бити потиснут у позадину чим су се у науци јавили прво изводи из Живота св. Саве, а онда и целе биографије великог светитеља, написане од његових биографа Теодосија и Доментијана. Марнавић је давно изобличен као сасвим непоуздан историчар, па ипак се још чују жеље да у проучавању живота и рада св. Саве треба поћи његовим стопама. Но Марнавићеви путови у науци опасне су стазе. Зато се мора с најпажљивијом научном савесношћу проучити његов састав о св. Сави да се види на основу чега је написан и ради чега је настао и да се тако створи суд да ли у проучавању живота св. Саве треба ићи путовима којима је Марнавић ишао или не.

II

Знање о св. Сави на Западу до Ивана Томка Марнавића

Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића, римокатоличког титуларног епископа, није обична појава. Он је написан латински и намењен је читаоцима римокатоличке вере. А св. Сава је био православни архиепископ, који је своја дела писао српскословенски. Како је црква хришћанска поделила Србе и Хрвате, тако су и црквени језици разделили

њихову књижевност. Истина, не потпуно. Површни, недовољно обавештени и тенденциозни писци тврде да није било скоро никаквих веза између старе српске, ћирилицом писане, књижевности и хрватске, која се служила глагољским, ћирилским и латинским словима у својим саставима писаним народним језиком. Савесне студије модерних слависта, особито М. Решетара, J. Вајса и С. Ившића, о везама између ћирилске српске и глагољске хрватске књижевности, које су стварно везе између Истока и Запада, дају нам међутим, већ сада права да тврдњу о неком потпуном повођењу Срба за Истоком а Хрвата за Западом и о отсеченој граници између њихових старих књижевности сматрамо само нетачном звучном фразом. Та проучавања, истина, још нису далеко напредовала, пуна су изненађења, која ће, изгледа, потоња истраживања показати редовнијим појавама него што се досад слутило. Ако се питање пажљивије посматра, то је сасвим разумљиво. На великом делу нашег националног подручја постојале су вековима две књижевности скоро на истом књижевном језику, често писане истим, ћирилским, словима, али састављане од писаца различитих конфесија. Да ли их је то могло држати сасвим одељене? Заиста није, иако се конфесионална осетљивост на обе стране старала да се границе између њих не избришу.

Стара српска књижевност се после пропасти српске државне самосталности није могла развијати истим правцем и брзином како је започела. Она се највише одржавала преписивањем раније написаних дела и прављењем извода из њих. У том скромном раду, скопчаном с великим жртвама, особито је много преписиван Живот св. Саве од Теодосија, и прављени су изводи из њега, док је други биограф св. Саве, Доментијан, био у мањој милости код преписивача и писаца извода, који су се — заиста чудно — мало бавили и најлепшим делом св. Саве, Животом Стефана Немање. Србе је привлачио Савин Живот, који је опширно унесен у српске родослове и хронике, чак и летописе, одатле је доспео у стране земље, Бугарску, Румунију, Русију и Византију. Тако је св. Сава постајао велики православни и словенски светитељ, коме је по слави и угледу било мало равних. Његов

живот, његова дела и многобројне легенде скопчане уз његову личност начиниле су га средиштем књижевних занимања код Срба и једном од најомиљенијих личности у великом кругу српских традицијских фигура Чини се да је величина занимања за св. Саву, и у књижевности и у традицији, још порасла после спаљивања његових моћију под крај XVI в. Легенда је могла сада лако тврдити како је моћ св. Саве тако велика да су га се и Турци поплашили и зато спалили.

Да ли је спаљивање моћију св. Саве привукло јачу пажњу римокатолика на њега, пошто су Турци били заједнички непријатељи свих Хришћана? Можда. Али биће да је личност св. Саве била и раније позната нашем римокатоличком становништву [1]). Он је већ давно био изишао из историје и књижевности и ушао у народну традицију, која не пази на границу између православних и римокатолика, Срба и Хрвата. Нема сумње да су највише православни приповедали и стварали приче и песме о св. Сави, али знали су их и римокатолици, особито они који су на млетачком и дубровачком територију морали замењивати православље римокатоличанством. Уосталом, на св. Саву нису стално сећале само приче, песме и писане књиге, него се његово име много спомињало у вези с Херцеговином, с дукатом, војводством св. Саве. Ја сам ради тога прегледао споменике о нама из XVI и XVII в. и уверио сам се како се име св. Саве на западу спомиње врло много баш у вези с Херцеговином. Ни она није дала заборављати на њ. Онда, многобројни трговци и остали путници с јадранског приморја у унутрашност Балканског полуострва пролазили су поред Милешева, где су лежале моћи св. Саве, и имали су прилике да се наслушају историје, прича и песама о њему.

Ја мислим да смем рећи како је личност св. Саве била још много познатија и више поштована међу нашим римо-

[1]) Само ради опште информације о овом питању написани су чланци: *Ђивановић Н.*, О Светом Сави. Два прилога из старе дубровачке књижевности, Братство, XVIII, 1924, 27—31 и О Светом Сави. Прилози из дубровачке књижевности, Ibidem, XXVIII, 1934, 85—88.

католичким становништвом него што се то огледа у нашој западној књижевности. То не треба да изазива никакво дивљење. Књижевници су били претежно и на западу, као и на истоку, свештена лица која редовно нису смела уносити култ св. Саве у своја дела да им се не би пребацила млакост у конфесионалној ревности, можда и што горе. Преокрет, довољно јасан, наступио је под крај XVI и у XVII в., када се римокатоличка црква почела опет више занимати за православље и када је и њене служитеље захватио талас словенског одушевљења. То обоје измењивало је њихов однос према св. Сави. Римокатоличка црква, истина, већ од поделе цркава није напуштала мисао о сједињењу, али она није увек била подједнако моћна у њој. Њен залет је зависио од личности папа, од општих политичких прилика и од стања у православној и римокатоличкој цркви. Када је протестантски покрет одузео од римокатоличке цркве простране области на западу и на северу, заиста није била далеко мисао да се тај губитак надокнади на истоку. И римокатоличко свештенство почело се живље него дотле занимати за православне народе, највише за најближе, Србе. У исто доба с овим новим полетом у покрету за сједињење источне и западне цркве падају први јаснији знаци опадања турске моћи, које су Срби први осетили. Нестрпљиви, они су одмах дизали устанке против Турака да се ослободе, али ти су у крви угушени. Срби се нису могли сами ослободити, него само с помоћу западног хришћанског света, чијег је највећег дела био глава римски папа. Тако су односи Срба с Римском Куријом од краја XVI в. чешћи него раније, и многобројне авантуристе, жељне части и власти, употребљавали су ово стање да приказују папама како су (њиховом заслугом!) прилике за сједињење Срба с Римом исто толико повољне као и за ослобођење Хришћана од Турака. При томе су већином мислили на то да би за стечене заслуге — редовно остале на речима — добили какву црквену част, скопчану с приходом. Но било је међу њима и несумњиво искрених поборника за једну хришћанску цркву, за сједињено и моћно Словенство и за ослобођење свих Хришћана од Турака. Проповедници уније могли су се Србима најсигурније умилити и њихово неповерење

најлакше сузбити истицањем светости и величине св. Саве, који је Србима постао символ њихове цркве, нације и државе.

Из тих расположења за сједињење источне и западне цркве, сјубљивање свих Словена у једну моћну целину и за ослобођење свих Хришћана од Турака изникао је, мислим, први мало опширнији опис живота и рада св. Саве у западној књижевности код Мавра Орбинија[1]). То је, истина, врло кратак приказ, несумњиво настао више од словенског одушевљења него из конфесионалне тежње за освајањем православних. Мавро Орбини био је јамачно добар римокатолик, али из његовог дела више избија словенска нота него ли конфесионална. Римокатоличку цркву су многи хвалили и бранили, а он је хтео бранити и хвалити Словене. Наравно, увек као одан син и служитељ римокатоличке цркве. Пошто је велики део Словена ван римокатоличанства, то је он морао и према вери тих Словена бити трпељивији него словенски непријатељи према Словенима. Положај му је био заиста тежак. Али Орбини га је савладао како је умео — чувао је јединство Словена и величао га, не заборављајући и на своју цркву. Од православних писаца, и оних које је његова црва забрањивала, није се одрицао, па је тако и доспео на исти индекс с њима. Колико је читао српска дела? Ја много жалим што до сад није озбиљно ни дирнут проблем о употреби српских историјских извора, ћирилицом писаних, код Орбинија и Лукарија и потом код осталих западних писаца о нашој прошлости, који су несумњиво имали сазнања и о српским писаним изворима, не само о усменој народној традицији. Ја овде не могу улазити у то важно питање, него се морам тим задовољити да истакнем како је Орбини први западњацима приказао живот св. Саве на основу српских извора, њима сасвим неприступачних, које је он умео читати, и на основу српске народне традиције, коју је он знао, и волео.

То је била велика п едност Мавра Орбинија међу западним писцима, и он се њоме користио. Он је први увео вести српских извора у западњачку историографију и упознао је с нашом народном традицијом, скоро као целином,

[1]) *Orbini M.*, о. с., 249.

бар уколико се тиче историјских личности. Његово дело примљено је на западу као особито добродошла допуна и разјашњење византинским историчарама, који су тада у преводима и оригиналима све више улазили у светску историографију. Онда, оно је постало и један од најважнијих извора за обавештење о поробљеним Јужним Словенима, око чијег се ослобођења од Турака, баш на прелому од XVI у XVII в., опет много планова ковало. Заиста има мало толико употребљаваних, и с таком вером приманих, књига као Орбинијево дело о Словенима, чије су, наравно, слабе стране које расправљају о Словенима уопште брзо потпуно занемарене, бар у напредној историографији, док су одељци о Јужним Словенима вековима остали извор обавештења и одушевљавања. Међу њима су и оно неколико Орбинијевих редова о св. Сави, који су на почетку XVII в. били све што се на западу могло поуздано дознати о великом српском светитељу и просветитељу. Та мршава обавештења проширио је у прву западњачку биографију св Саве, истина још кратку, Иван Томко Марнавић. На основу чега?

III

Извори Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића

Било би веома лако рећи за писца кова и начина рада Ивана Томка Марнавића, како је он тако необуздан фантаста и толико смео фалзификатор да код његових историчких састава уопште нема више смисла испитивати одакле је црпао вести за њих, пошто их је сам измишљао. То би било збиља врло лако рећи, али и сасвим ненаучно, јер писци врсте Марнавићеве никада потпуно не презиру историјске изворе, него се њима врло спретно — наравно, на свој начин — служе да би изазвали поверење код читалаца за своје смеле измишљотине. У Животу св. Саве Марнавић изрично спомиње своја два извора, Никиту Хонијата и декреталну књигу папе Инокентија III, два помоћна дела, Јована Кантакузина и Антонија Беатила, док за опширне Животе св.

Саве, о којима је знао или претпостављао да постоје на Светој Гори, вели да их намерно није искористио, „cum ea (monimenta) graeca fide laborare non ambigamus“ [1]). Његов начин овакве историчке критике не ваља, и модерна наука не сме према Марнавићу поступати онако како се он држао према светогорским Животима св. Саве. Заиста не. Његов Живот св. Саве мора се тако проучавати као да га је написао најсавеснији историчар, а по резултатима истраживања већ ће се видети шта је у њему преузето из извора како треба, шта је намерно извитоперено а шта је једноставно измишљено.

Концепција Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића сасвим је тенденциозна. Он је хтео са својим списом доказати како је св. Сава био предан римокатоличкој цркви а непријатељ православној. и наговестити сродство своје породице с Немањићима. Композиција малога списа сасвим је слаба. Марнавић њоме доиста није доказао своје високе књижевничке и историчарске способности. У распореду и обради везивала му је, истина, руке тенденциозна концепција и, мислим, још више мало знање о св. Сави. Марнавић је хтео међу светитеље илирске краљевске крви — због разлога које сам навео — уврстити и св Саву. А мало је знао о њему, или се оно што је можда и знао није слагало с тенденцијом његове биографије! Отуда, ваљда, и утисак невеште композиције, или бар и отуда.

У своме животу св. Саве започео је Иван Томко Марновић разлагање о светитељима с именом Сава. Знао их је само још двојицу: „tertius est Sabba noster, Simeonis Stephani Rasciae Regis, pr. eclara soboles, qui decimotertio saeculo, morum sanctitate, regiam suorum progeniem illustrauit“ [2]). Црква зна више светитеља с именом Сава, и Андрија Качић-Миошић, који се није сматрао великим црвеним светлилом, знао је за четири и испевао о њима своју познату „Pismu od četiri sveta imenjaka“ [3]). Марнавић није пажљиво прегледао спискове

[1]) *Marnavitius J. T.*, Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas, 292.

[2]) *Ibidem*, 285.

[3]) „Četvèrti je ruža izabrana,
Od kolina Nemanić Stipana

светитеља, него је и то површно учинио као већину својих послова[1]). Са спомена порекла св. Саве прешао је одмах на име његове земље, Рашке. То је, вели, странцима туђа земља, о којој има мало спомена. Требао је додати — и лоших. Јер у географској литератури Марнавићева времена владала је грдна забуна о Рашкој. Велике и честе сеобе Срба на север толико су српским становништвом прекрилиле Мађарску и Славонију да су тадашњи географи називали Рашком пре свега јужну Мађарску и скоро читаву Славонију. Тако су их и на картама означавали. На југ од те Рашке смештали су Србију, док је стварно стара Рашка испод северне Србије. Та збрка постоји и у много преписиваној књизи Јована Ботера, који је као географ био и Орбинију драг извор за обавештење о српским земљама[2]). Марнавић није много уте-

Slovinskoga kralja i cesara,
Od iztočnih strana gospodara
Po imenu kalugjere Sava,
Kruna, dika, poštenje i slava
Slovinskoga puka i naroda,
Pustinjaka kripostnih vojvoda".

Razgovor ugodni naroda slovinskoga, 1862, 27.

[1]) Ову погрешку Марнавићеву исправљали су сви потоњи издавачи његова Живота св. Саве. Данас је, наравно, најлакше прегледати све светитеље с именом Сава у Агиографским библиотекама (Bibliotheca hagiographica), грчкој, латинској и источној. За невољу је довољно погледати и: *Nilles N.*, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis..., II, 1897, 831, где је опет изостављен св. Сава српски.

[2]) *Botero G.*, Le relationi vniversali ... divise in quatro parti, I, 1605 има ово о Рашкој: „Rascia. Tra 'l fiume Termes, e 'l Danubio, habitano i Rasciani, gente dedita al uino, rustica & faticosa: ricca di biaue, & di bestiami; ma di poca fede. habitano per lo piu in villaggi. I luoghi di piu conto, & più mentouati sono Smiderouia, non lungi da Belgrado, Zarnouia, Crosoueccia, Couino, Nouobardo, Seuerino, Calambes, Colombosta, Bodon. s'allargano verso la Draua: & si stendono da Samandria, sino a' confini di Possega. è loro anche vn' isola grande fattta dal Danubio che si chiama Coffin". Нетачно и збуњено. О Србији пише после Босне: „I luoghi più notabili di Seruia sono Stonibirgado sua Metropoli Prisdena ... Nouomonter piazza inespunabile: Montenero, oue il Turco a ricchissime minere d'oro, e d'argento" (95—97). Писац је, види се, писао највише по савременим географским картама. Зато наводи исто место с два имена. Ипак је његова књига била веома много читана и оставила је и у нашој историографији трагове који још

као од тадашњих попречних и погрешних представа о земљи Срба, Рашкој, и о пореклу њена имена. Још као ђак саставио је спис „De Illyrico caesaribusque Illyricis dialogorum lib. VII", па ипак ни сада, око 1630, није био начисто с Дарданијом и Горњом Мизијом; истина, у том није био усамљен [1]). Име Србије изводио је од Срба, које је, по Орбинију, пуштао да се с Дона (Tanais) преселе у своје данашње земље [2]). Са Србима је, мислио је Марнавић, морало доћи бар мало Руса, па су они дали име земљи Рашка, ако није то име — домишља се он даље — настало од реке Рашке, „non admodum nobili fluuio, per tellurem eandem stagnante" [3]). Етимолошке страсти старијих историчара, лишених редовно филолошког смисла и знања, дуго су мешале Русе и Рашане. Западне писце више је привлачила истоветност крви и вере Руса и Рашана него што их је одбијало неслагање вокала иза почетног слова и консонанта за њим! Зато се та етимологија и понављала до дубоко у XVIII в.

За досадашње разлагање није Ивану Томку Марнавићу требало ништа друго осим знања о светитељима с именом Сава, уосталом непотпуног, даље, нејасне представе о подели српских земаља у римско доба и, напослетку, нешто тачније слике о Рашкој, коју је због близине земље лако могао стећи. О имену њеном није био начисто кога је порекла. Ето тако изгледа Марнавићева основа за почетак његова Живота св. Саве.

А на који се извор ослонио Иван Томко Марнавић када је прешао на историчко разлагање о прецима св. Саве? На

нису довољно испитани. Забуна о Рашкој и Србији јасно је истакнута код Фарлатија: „Pars Serbliae in Austrum obversa, quae olim est dicta Dardania, ab Rasca fluvio per eandem labente Rasciae nomen sibi adscivit; quamvis non desint, qui eam Serbliae partem, quae in Aquilonem spectat, Rasciae vocabulo afficiant. Sunt etiam, qui Serviae Rasciaeque vocabula pro synonimis habent; neque alteram ab altera regione distinguunt". *Farlatus D.*, Illyricum sacrum, I, 1751, 124.

[1]) Упор. ова места код Орбинија о Дарданији и Мезији: *Orbini*, о. с. 165, 178 и 345.

[2]) Упор. *Orbini*, о. с., 7, 67—68, 88—89, 106 и 183.

[3]) *Marnavitius*, о. с., 286.

Орбинија. Разуме се, на свој начин. Марнавић као да није умео савесно исписивати извор и разборито слагати више извора у складну целину. Њему су извртања и маштања сама летела под перо, али у овом случају нема никакве сумње да се он највише ослањао на Орбинија. Ево како је то учинио:

Орбини:

„Si ha da sapere dunque, c'h in vn tempo fù nel Contado di Chelmo nella contrada di Luca vn prete del rito greco, chiamato Stefano, il quale maritato si, secondo il costume di quei preti, con vna del paese[1]), hebbe, trà gli altri, vn figliuolo, detto Gliubimir. Il quale sendo con processo di tempo, per la sua prudenza, e valore, diuenuto huomo prode in arme, il Signore di Chelmo lo fece Giupano d'vna Contrada, detta Tarnouo, che poi dal suo nome insino ad hoggi si chiama Gliubomir. Nel gouerno della quale portandosi bene, frà breue mori, lasciando dopò di sè vn figliulo, chiamato Vrosc.

[1]) Ово Марнавић, наравно, није хтео преписати.

Марнавић:

„Rasciae nomen sub finem duodecimi Christiani saeculi, obtinuit, Nemania stirpe rerum potiente. Huius gentis author Stepanus, in Tuglo Bosnensi oppido genitus[1]), cum Lyubimirum filium magni animi iuuenem reliquisset, is virtute quaesitum Tarnouium territorium, ad Drinam fluuium in Sauum vndas voluentem, Vroscio filio cum dignitate nominis, à Principibus Bosnensibus concessa, transmisit. Hic Dessam filium, Dessa tres liberos, Dynastia semper adaucta, reliquit haeredes, Miroslauum nimirum, Chressimirum[2]), & Nemaniam, magnos comites appellatos horum postremus, egregia opera

[1]) Марнавић је ово узео из Лукарија; „... in Luka, villa di Tuchegl, oue nacque Stefano Primo propagatore di questa sua famiglia". *Luccari*, o. c., 25.

[2]) И ово име Крешимир узето је, мислим, из Лукарија: *Luccari*, o. c., 15. Константина из Орбинија оставио је Марнавић за име другоме владару.

Il quale seguitando l'orme paterne, cosi nel trattar l'arme, come in mostrarsi prudente in tutte le sue attioni, fù confirmato dal Rè Giorgio nel gouerno, & dominio dela detta Prouincia. Et essendo poi Vrosc preso in vn fatto d'arme, che Rè Giorgio fece con Re Draghihna, fù menato in Rassia; doue stette sempre infino che Rè Giorgio di nuouo... conquistò la Rassia. Da questo Vrosc nacque Dessa... & da Dessa li sudetti Miroslauo, Constantino & Nemagna; dal quale prese nome la famiglia de' Nemagni. Nel tempo di questo Nemagna, che fù ne gli anni della salute 1189. Federico primo di questo nome Imperadore, andando con essercito contra i Turchi di Asia; & passando per Seruia, arriuò à Nisso. Oue fù incontrato da Nemagna, accompagnato da gran comitiua de'suoi, portando molti regij presenti all' Imperadore. Dal quale fù accolto gratiosamente; & hauendo trattato insieme più cose, Nemagna altresi fù donato regiamente dall' Imperadore, & confermato nello stato della Seruia. Et di ciò fanno mentione Arnoldo Abbate nella Cronica de gli Slaui, Godifredo monaco nelle Croniche d' Austria, & Tageno-

vicinis nauata Principibus, depressis, vel loco pulsis inferioribus Regulis, ijs praesertim, qui originem suam ad sanctissimi Principis magni Constantini posteros referebant, Nissensemque Vrbem cum adiacenti territorio, sub Constantinopolitanorum Imperatorum tutela, Archontis titulo, tenuerant, magnam sibi authoritatem inter populares comparauit. Ea tempestate Federicus Romanorum imperator, dum ad sacrum Palaestinae bellum, iter per Illyricanas intendit Prouincias, à Nemania in Vrbe Nissa, Regiae opulentiae excipitur hospitio, non solùm, sed maximis praetereà auctus muneribus, magna pompa ad Thracium deducitur littus. Imperator indignum ratus, adeo magnanimum hospitem, absque aliquo grati animi argumento, à se dimittere Regis Seruiae titulo decoratum, perpetuum cum posteritate, Romani Imperij declarauit amicum. Hac occasione, Regnum amplissimè dilatatum, Tihomilo, & Simeoni, Stephano nuncupato filijs, illud obiens reliquit, sed maiori filio breui patris fatum subeunte, vniuersa potestas in Simeonem recidit qui per Bulgariae, Macedoniae, Epyri, Dalmatiaeque fines dilatato Reg-

ne Padouano nella narratione, che fà di questa impresa di Federico. Et essendo morto Nemagna, lasciò due figliuoli, Tihomil, & Simeone. Tihomil non stette nel dominio più d'vn anno, che mori, & gli successe il suo fratello Simeone. Il quale regnò nel 1200 e accrebbe il dominio sopra la Seruia, Dalmatia, Dioclea, Traunia, e Zaculnie; fù il primo che si chiamasse Rè di Rassia. Il quale spesso trauagliò con l'armi l'Imperio Greco. Hebbe tre figliuoli, Stefano, Vuchsan, & Rasco; il quale fattosi monaco, fù chimato Sabba, & da i Seruiani è tenuto per santo. Le cui ossa, poco tempo fà Sinan Bassa, huomo empio, fece brusciare publicamente. Simeone trouandosi in età di cinquantacinque anni, passò da questa vita. Egli successe suo figliuolo Stefano". 248—249.

no, Stephani nomine retento, nouos titulos, inde sibi comparauit à quo consuetudo in posterum introducta, vt primogenito in Regno succedente, alter ab illo frater, Magnus Seruiae Iupanus, appellaretur tanta hic dexteritate regnasse fertur, vt omnium illius aetatis Principum gratiam & amicitiam, conciliatam haberet. Constantius Strascimiro[1]) dicto, cuius maiores, Rex Nemania parens suus, Nissensi Principatu spoliarat. non solùm oblatas ditiones cum Principatu restituit, sed Gelizam[2]) quoque sororem eius vxorem sibi accepit, ex qua nobilissimam filiorum triadem, vt mox dicemus, suscepit licet ea mortua Eudociam Alexij Imp. filiam facem familiae suae postea duxerit." 286—287.

Иван Томко Марнавић прегледао је, како се види, Орбинија, колико је човеку његова кова уопште могуће прегледати. Ништа, заиста, није карактеристичније за њега него како је увеличао освајања Симеонова Код Орбинија је нашао ове земље као Симеонове: Србију, Далмацију, Дукљу, Травунију и Захумље, а он их је овако растегнуо: Бугарска,

[1]) Име Страшимирово је, валда, из Орбинија: *Orbini*, о. с., 358.

[2]) Тамо је нашао и Јелицу као другу жену Тврткову: *Orbini*, о. с., 359.

Македонија, Епир и Далмација. Његово перо увеличава и догађаје и покрајине. Није хтео незнати ко је била прва жена Симеонова, кога је нашао и код преводиоца Никите Хонијата, па јој је дао брата Константина Страшимира, коме је скрпио име од брата Немањинога код Орбинија и од оца краљице Доротеје, жене краља Твртка I. Када је већ био код њега, преузео је из Орбинија и име друге жене Твртк-кове Јелице као име за прву жену Симеонову. То је нарочит начин измишљања, не необичан код фалзификатора. За Симеонову жену Евдокију дознао је Марнавић из латинскога превода Никите Хонијата од Јеронима Волфа, који је на овоме месту исквари смисао грчкога текста и изазвао забуну у коју су упали и бољи историчари од Марнавића; и Орбини, наравно, који је постао још пре њега жртва те збрке. Нијeдан од њих, међутим, није хтео преписати оштре и неукусне погрде на Србе и на њихова владара, које су нашли код латинскога преводиоца Никите Хонијата, и које су странци усласт препричавали и још увеличавали[1]). То им није допуштало њихово поносито словенско осећање.

Не могу рећи да је Иван Томко Марнавић лоше поступио када је с односа Немањића према Византији прешао на везе српских владара с Римском Куријом. То је разумно учинио. За писма Стефана Првовенчанога папи Иноћентију III, пре Марнавића непозната и овде само кратко споменута, дознао је он, мислим, од самога писца Црквених летописа (Annales ecclesiastici) Цезара Баронија, или се о њима обавестио из његове оставине. Добрих веза за тај посао имао је и одвише. Црквене летописе довео је, наиме, сам Бароније у штампи до године 1198, а писма која спомиње Марнавић из година су после ове. Он, дакле, није могао имати пред со-

---

[1]) Орбини и Марнавић располагали су, ако су желели, с четири издања Никите Хонијата, латински и грчки, и само латински: 1557, 1593; 1567, 1578. Могли су га, дакле, лако употребити и несумњиво су га читали. У бонском издању Никите Хонијата (ed. I. Bekker, 1835) налази се место о Евдокији на стр. 703—705. О овој погрешци Волфовој, по којој је расцепљен или Стефан Немања на Стефана Немању и Симеона, као две личности, или Стефан Првовенчани на Стефана I и Стефана II упор. *Радојчић Н.*, Прва женидба Стефана Првовенчаног, Глас, XC, 1912, 273—285.

бом штампано издање ових писама код Баронија, него само рукопис, с којим је пажљиво поступао:

Писмо великог жупана српског Стефана папи Иноћентију III:	Марнавић:
„... Nos autem semper consideramus in vestigia sancte Romane ecclesie, sicut bone memorie pater meus, et preceptum sancte Romane ecclesie semper custodire, et in proximo legatos nostros vellemus transmittere ad sanctitatem vestram ...“ [1])	„Romanum tamen imprimis Pontificem coluit, & loco patris in omnibus habuit vt videre est ex litteris Stephani eius filij, Magni Iupani Seruiae, ad Inocentium tertium summum Pontificem datis, quibus postquàm patrem suum spiritualem salutat: Nos, inquit, semper consideramus in vestigia S. Romanae Ecclesiae, sicuti bonae memoriae pater noster, ita ille“. 287.

Пошто је Иван Томко Марнавић саопштио занимљиво место из писма Стефанова Иноћентију III, он је, ослањајући се на Орбинија, прешао на разлагање о синовима Симеона-Стефана: „moriens itaque tres filios pius Princeps, ex vxore Geliza reliquit, Vuksanum, Vencianum, & Rascum, Vuksanus, latinis Vulkanus appellatus, tanquàm primogenitus, Regnum Dalmatiae, & Diocliae obtinuit fratri Venciano, Stephano, voce graeca interpretato, Seruiae, Rasciaeque principatu, cum titulo Magni Iupani, fraterna aequè, ac Christiana charitate concesso inter quos & praefatum Innocentium Pontificem, plures epistolae intercessere vt in eiusdem Pontificis Decretali libro est videre. Rascus tertio loco genitus, viuente adhuc patre, cum ab infantia animum ad pietatem adiecisset, indeque prae caeteris fratribus, à patre diligeretur, vbi primum adolescere caepit, Aulicas turbas pertesus, inscijsque genitoribus, domo prolapsus ad sacros viros,

[1]) *Theiner A.*, Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia . . . I, 1198–1549, 1863, 6.

qui iuga montis Athos, ex Macedonia in Aegeum mare, alta crepidine proccurrentis, incolebant, sese recepit"[1]). Марнавић истиче како се писма српског жупана папи налазе у „eiusdem Pontificis Decretali libro". Он их, мислим, није сам тамо читао, него је дознао најпре за њих из оставине Баронијеве[2]). А можда му их је и сам велики историчар дао за свога живота, пошто је знао да се он занима црквеном историјом словенских земаља. Марнавић се, наиме, хвали (а ја не знам да ли му се сме веровати), како се Бароније обрадовао када га је он упозорио на слике цара Константина Великог као свеца: „Has sacras imagines ante viginti octo annos, dum Romanae disciplinae studijs, iuuenis addictus essem, Romanae Ecclesiae syderi nunquam occasuro, & Historiae Ecclesiasticae vnico illustratori, Illustrissimo Cardinali Baronio, post multa cum illo, discendi gratia, de sanctitate Constantini collata, earum prorsus ignaro, me idcircò pro Dei, & Sancti sui gloria, aperuisse, glorior; quod tantus Heros lachrymis prae pietate effusis, in meum proruens complexum, magnas se mihi debere gratias, & à iuuene imberbi talia didicisse minimè pudere, disertis verbis, non solùm sit protestatus, sed consenso curru ad easdem sacras imagines adorandas statim se contulerit"[3]).

Када је Орбини довео Ивана Томка Марнавића до трећег сина Симеунова, Растка, он га је за његов цели остали живот, од монаштва до смрти, оставио на цедилу. Код њега нема чак ни речи о томе како се Растко замонашио на Светој Гори. Марнавић је то знао. Да ли из писаних српских историјских извора или из прича и песама о св. Сави? Ја сам склон веровати ово друго. О св. Сави, изгледа, да је мало знао, али морам истаћи да и он као разлог Расткова

[1]) *Marnavitius*, o. c., 287. Марнавић је идентифицирао имена Vencianus и Stephanus. Он није био једини који је то код нас чинио. Упор. *Радојчић Н.*, О презимену и пореклу Гаврила Стефановића Венцловића, Гласник Истор. друштва у Новом Саду, IV, 1931, 314—316

[2]) Литература о оставини Баронијевој: *Fueter E.*, Geschichte der neueren Historiographie, Dritte Auflage, besorgt von Dietrich Gerhard und Paul Sattler, 1936, 263 и 625.

[3]) *Marnavitius*, o. c., 147.

бега у Свету Горе спомиње, поред побожности, мржњу на дворску буку. И то би могло значити да су Марнавићу били познати српски Животи св. Саве, где се та иста мисао истиче, мада има могућности да је он сам смислио овај разлог, јер кад млади принц одлази у монахе, онда су му, без сумње, додијали дворски сјај и бука. Иначе је он о ранијем животу Растковy и о његову чудном бегу у Свету Гору јако кратак. Да је знао лепе српске описе, он би их, мислим, искористио. Чим је, међутим, споменуо Свету Гору, одмах му је приказивање пуније. Ту је лако могао унети све што се онда у ученим круговима знало о њој. Тако је и учинио, и још је допунио своје разлагање белешкама о Латинском царству, наравно већ с конфесионалном тенденцијом.

Пошто је Иван Томко Марнавић на тај начин бар некако испунио празнину у опису живота св. Саве до бега у Свету Гору и до монашења, прешао је опет на Симеона-Стефана да сада по латинском преводиоцу Никите Хонијата саопшти његов одлазак у Свету Гору:

Латински преводилац Никите Хонијата:	Марнавић:
„Habuit Alexius tertiam quoque filiam, Eudociam nomine: quam ... patruus Jsaacius Stephano filio Neemanis dispondit, Triballorum principi. verum in exiguo tempore in pricipatu exacto in Papicio monte fit monachus. filius vero eius eodem nomine Stephanus Eudocia paternae satrapiae domina declarata plusculo tempore exacto liberos ex ea suscipit.“ 703–704.	„exemplo filij, pius pater Regno duobus natis relicto, valedicens Eudociae, Alexij Regis graecorum filiae, quam post mortem prioris duxerat coniugis, in Papicio monte, teste Niceta, Monasticam vitam arripuit“. 288.

На овај начин је Иван Томко Марнавић доспео некако до Савиних зрелих година, несумњиво кратким и пустим стазама. Сада је тражио погодан камичак—камена није имао —

да на њему издигне своје разлагање о Савину архиепископству, или, како је он мислио патријархату. Заиста га је смело нашао, и још смелије употребио. По њему Растко, „Sabba inter caenobitas dictus, post magna virtutum incrementa, ad maturam aetatem progressus, mortuo Theodoro Seruiensi Episcopo in eius locum, vel inuitus sufficitur“ [1]). Откуда му Теодор, епископ сервијски (или српски?) и Сава као његов наследник?! Марнавић је имао, како ће се одмах видети, синодске закључке барске митрополије из год. 1199, и то потпуније него што су они касније код О. Рајналда саопштени, јамачно од самога Баронија или из Баронијеве оставине. Тамо је међу потписницима нашао на последњем месту ову личност: † Ego Theodorus Sarcanensis episcopus subscripsi [2]). Од њега је Марнавић начинио једноставно сервијског епископа и претходника Савинога. За Сервију је знао да то није Србија, него један град, али шта је Sarcanensis то му није било познато. Није знао да је то епископ сардски, Сардоникијскога града, недалеко од Скадра, чије се рушевине данас зову Шурда [3]). Њему је требало бар мало чињеница из живота и деловања св. Саве, па их је тражио где год је слутио да ће их наћи, највише, наравно, у каквој било вези с римокатоличком црквом; тако се латио и ових синодских закључака! Пошто је своје читаоце обавестио да ова Сервија, коју је он сам исконструисао из Sarcanensis, није Србија, он се ради Сервије позвао на Јована Кантакузина, историчара. То је, ваљда је мислио, право учено расправљање, с упутама на веродостојне историчаре! Чак је овде био и довољно тачан у преписивању:

Јован Кантакузин:	Марнавић:
„Urbs haec non parva ad confinia Bottiaeae et Thessaliae iacet cui et reliquae Thessaliae Prea-	„Urbem Seruiae, ne quis totum Regnum pro ea, accipiat, Ioannes Cantacuzenus Impera-

[1]) *Marnavitius*, o. c. 288.

[2]) *Theiner A.*, e. c , 8.

[3]) *Thallóczy L.*, *Jireček C. & Sufflay E.*, Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia, I, 1913, 39. *Thallóczy L.*, Illyrisch-albanische Forschungen, I, 1916, 116. (Разлагање К. Јиречека о Сарди).

limpus e proceribus Cralis praeerat, qui prudentia, fortitudine, exercitatione bellica supra ceteros excellere videbatur. Aedificata est super montis ardua prominentia, statimque a principio semet ipsa altior, sicut est, accedenti apparet. In ipso autem iugo montis desinit, triplici muro distincta et intersepta, ut foris existimes, tria esse oppida, aliud post aliud. Utrimque vallibus profundis circumdatum"[1]).

tor, ita illam describit: Seruia vrbs non parua, ad confinia Botiaeae & Thessaliae iacet, aedificata est super montis ardua prominentia, statìmque à principio semet ipsa altior, sicut est, accedenti apparet: in ipso autem iugo montis desinit, triplici muro distincta, & intersepta, ut foris existimes tria esse oppida, aliud post aliud, vtrinque vallibus profundis circumdatur". 288.

Овако великом уметку, које је рђаво схваћен, заиста није било места у кратком Животу св. Саве. Даље се Марнавић бацио на измишљање без икакве поуздане основе. По њему је Сава, пошто је на велике молбе браће и народâ преузео пастирску власт над сервијском црквом, тако добро њоме управљао да га је цариградски патријарх поставио у свима својим подручним странама илирског језика за свога заменика с тако пространим ауторитетом да је сматран „vulgò tamquam alter Patriarcha"[2]). Марнавић је знао да су Срби у његово доба имали патријарха за поглавицу своје цркве, па је, ваљда, држао да је српска црква патријархат већ од Савиних времена[3]). О српској автокефалној архиепископији

[1]) Марнавић је могао употребити Јована Кантакузина само у латинском преводу Јак. Понтануса, штампаном 1603 год. Овај латински текст је по бонском издању (ed. L. Schopenus), III, 1832, 130.

[2]) *Marnavitius*, о. с., 289.

[3]) По Марнавићу је Сави уступио своје словенске области цариградски патријарх, наравно тадашњи латински патријарх у Цариграду. *Качића*, који је прегледао у споменутој песми Марнавића, ово као да није задовољавало (или му није било јасно), па је зато певао:

„Posveti ga gèrčki patriarka,
Viruj pobre! Ovo nije varka.
Po naredbi pape velikoga"...

Razgovor ugodni naroda Slovinskoga, 1862, 27.

није, мислим, ништа знао. Када је поставио Саву као за патријарха сервијског, он није био у неприлици како ће описати његов пастирски рад — начинио је од њега оданог служитеља римокатоличке цркве и искоренитеља православних (он вели шизматичких) заблуда: „praecipua tamen ei cura fuit, circà Seruiensem Ecclesiam, quam ob Schismaticorum vicinitatem, siluescentem potius agrum, quàm benè cultam vineam, inuenerat. quamobrem totis in eo viribus incubuit, ut ab erroribus repurgatam, cultui pietatis Catholicae restitueret. quo in negotio pastorali, ipsius solicitudini, magno adiumento fuit, authoritas Regij sanguinis, fratrumque regnantium fauor, spectatissimae pietati, coniunctus“ [1]). Марнавић не истиче само овде како је Сави добродошао био углед владарског порекла. Исту мисао истакао је, по Теодосију, веома разговетно византински цар каlада је баш Саву желео видети као архиепископа Србије. Значи ли то да је Марнавићу та мисао била из Теодосија позната? Сумњам. Она је тако близу памети да је Марнавић могао лако на њу и сам доћи. Да би дао пример о сагласности рада Саве и његове браће с намерама Римске Курије, Марнавић је овде уплео што је знао о синодским закључцима у барској митрополији 1199 год., на којима је као последњи потписан Теодор сардски епископ, од кога је он начинио претходника Савина на епископској столици у Сервији. Због хронолошких немогућности састанка овог синода у временима у који га он баца Марнавић се доиста није узрујавао. Још мање се устручавао истицати сагласност у раду Вукана и Стефана. У опису Савина рада у сервијској цркви није, наравно, Марнавић имао никаквих неприлика — ређао је празне фразе, подешаване према својој главној тенденцији, да покаже сагласност Савина рада с намерама римокатоличке цркве.

У најдужи одломак у Животу св. Саве, изједна написан, упустио се Иван Томко Марнавић можда само ради тога да свој састав продужи или да негде смести схватања о васпитању која су му се допала. Дигресија је већ довољно унео, о Светој Гори, о Латинском царству, о Сервији, о синоду у

[1]) *Marnavitius*, о. с. 289.

барској митрополији 1199, па ипак му је спис, према знаменитости св. Саве, био још прекратак и доста празан. Зато је, ваљда, највише унео у Живот св. Саве читаву малу педагошку расправу о постепености васпитања. Марнавић пушта св. Саву да обиђе манастир у Светој Гори где се васпитавала српска младеж. Управник с њом није био задовољан, пошто се тешко отресала свеже дивљине. То је Марнавић удесио како би св. Сави дао прилику за мудро разлагање о опрезном поступању при васпитању младежи свежега и снажнога народа. За мали обим Живота св. Саве оно је преопширно; ја сумњам и да је оригинално; са св. Савом, наравно, нема никакве везе[1]).

Након ових педагошких разматрања морао је Иван Томко Марнавић опетући у опис живота св. Саве. Ту као да му се говорљива реч пресекла — кратак је и неодређен. У општим изразима приказује како се Сава после вишегодишњег управљања сервијском црквом опет зажелео самоће и отишао у Свету Гору, „vt & alibi Monasticam vitam agentibus, aliquandò sui praesentiam non denegaret“ [2]). Не у Свету Земљу. То неће бити да је Марнавић дознао из српских обавештења, јер није тачно, али по њима је знао навести дан Савине смрти, 14 јануар: „hinc dierum meritorumque plenus, demum in Milesceuo Caenobio, intra auitas ditiones constituto, terrena sarcina deposita, volauit ad caelos, die quartadecima Ianuarij, circa quinquagesimum tertij decimi saeculi annum [3]). Где се Сава преставио, то Марнавић није знао, него је мислио да је умро у Милешеву. Ни година његове смрти није му била позната, него је навео отприлике 1250. Како? Код Орбинија је нашао да је отац Савин, Симеон, владао „nel 1200“ [4]), па му одатле није било тешко рећи да је Сава умро око 1250. Као да је сам Марнавић осећао како је то мало што је рекао о св. Сави, он се извињава да из опширних Живота све-

[1]) *Marnavitius*, o. c., 289—291.

[2]) *Ibidem*, 292.

[3]) *Ibidem*, 292.

[4]) *Orbini*, o. c. 249.

титељевих није могао исписивати шта они тврде, јер је то против Латина: „Vitae eius fusiori stylo prosequendae, non defuit occasio, ex ijs monimentis, quae à solitarijs viris Athos incolentibus collecta, ad memoriam posteritatis habentur transmissa. verùm cum ea graeca fide laborare non ambigamus, vtpotè posterioribus temporibus conscripta, quibus extincto Latinorum imperio in Graecia, latinae quoque synceritatis puritas euanuit, Palaeologis regnantibus Principibus“ [1]); Марнавић је или само слутио (што није било тешко) да постоје опширни Животи св. Саве или је понешто о њима и знао. Употребио их није.

Ивану Томку Марњавићу остало је још, по схеми светитељских живота, да каже „quae... sanctitatis eius comprobandae admiranda contigere“ [2]), чуда св. Саве. Као главно његово чудо истиче целокупност његових моћију. Њих је, одмах наставља Марнавић, оскрнавио у његово доба („nostra aetate“) Синан-паша, који је сматран за другог Помпеја или Велизара. Да ли је Марнавић писао ово сасвим самостално и по свом памћењу? Није. Он је код Орбинија нашао како је Синан-паша спалио моћи св. Саве „poco tempo fà“, недавно [3]); његово је дело изашло 1601. Орбинијеву кратку вест требало је проширити, како је Марнавић и иначе поступио, антикварским уметком. То се могло учинити на различите начине. Најближе је било памети да се текст прошири на тај начин што би се читаоцима рекло ко је тај безбожни варварин који је оскрнавио моћи св. Саве и како је због тога кажњен. Марнавић се на то и одлучио, јер неспретан доиста није био. Фалзификатори су редовно спретни људи: Он је нашао Стефана-Симеона из Орбинија код Никите Хонијата и унео то место у своје разлагање, тражио је претходника Савиног на епископској столици и нашао га чак у Теодору сардском епископу, начинио је од њега епископа Сервије и онда нашао место о тој Сервији код Јована Кантакузина. Заиста проналазљив дух! О Синан-паши било му је много лакше обавестити се. Он га је сам могао, можда,

[1]) *Marnavitius*, o. c., 292.

[2]) *Ibidem*, 292.

[3]) *Orbini*, o. c., 249.

бар мало запамтити, али на то се заиста није смео ослонити. Опис знаменитих дела Синан-паше изишао је, између осталога, неколико година пре овога Марнавићева дела у знаменитој угарској историји Николе Иштванфија[1]). По њему је он наставио опис како је Синан-паша освојио особито важну тврђаву Ђур (Iaurinum)[2]). Осим њега освојио је још много других градова и тврђава у Угарској. Али пошто је прославио толике победе и триумфе због њих, подигли су се Хришћани под Турцима, молећи св. Саву за помоћ, „sancti Sabbae opem implorantes, nonagesimo quinto anno sextidecimi Christiani saeculi“, и освојили су, 1595, Острогон, Вишеград, Вац и Чанад, с многим другим градовима у Угарској, Ердељу, Славонији и Хрватској[3]). Од Турака су отступили ердељски војвода Сигисмунд и влашки Михаило. Дигли су се Бугари и Срби, с барјацима на којима је била слика св. Саве, и потајно договарали са споменутим кнежевима: „Bulgarosque, ac Seruios, sancti Sabbae imagine, militaribus vexillis exornatis, cum praefatis sentire Principibus, & occulta agitare consilia,...“[4]) Марнавић је нашао код Иштванфија како се ратна срећа Синан-пашина после пада Ђура изменила. Зашто? Због тога, тврди он, што је св. Сава помогао Хришћанима, који су га молили за помоћ, па су освојили знамените градове и откинули од Турака војводе Ердеља и Влашке. Ово последње је нашао код Иштванфија, а за устанке Хришћана 1594 није му било тешко дознати. Да ли је од других чуо или је сам измислио како су устаници (Бугаре је сигурно сам додао) ратовали под заставама са сликом св. Саве? Ја не знам. Сва је прилика да је то сам измислио, јер и даље је несумњиво смело маштао.

---

[1]) Прво, најбоље, издање Иштванфија изашло је у Келну 1622: *Marczali H.*, Enchiridion fontium historiae Hungarorum, 1902, 386. Ја, нажалост, немам то издање него: Regni Hungarici Historia per *Nicolaum Isthuanffium* .. 1685. И оно је врло добро. По њему ћу наводити стране.

[2]) *Marnavitius* о. с., 292. *Isthuanffius*, о. с., 417 (год. 1594). Опис опсаде и пада Ђура врло је опширан код Иштванфија.

[3]) *Marnavitius*, о. с., 292=*Isthuanffius*, о. с. Острогон, 430, Вац, 431 и Чанад, 433. Марнавић се, овде, држао реда.

[4]) *Marnavitius*, о. с., 203.

Начин како је Иван Томко Марнавић употребио Иштванфија типичан је за његов начин поступања: Он је исписао из њега победе и поразе Синан-пашине, а разлог поразима сам је измислио. У даљем разлагању био је јако неопрезан. Он тврди, наиме, како је Синан-паша после својих пораза објавио рат моћима св. Саве, проваливши с војском од сто хиљада војника у Србију, како је продро до града Милешева, извукао светитељеве моћи из гроба и спалио их. Том приликом се показала као светао облачић дуга, или да светитељеве мошти заштити или да претскаже пораз и пропаст Синан-паше. Ја морам навести, толико пута проучавани, оригинални текст: „(Sinanus) coacto centum millium militum exercitu, in Seruiam irrupit, belloque reliquijs sancti Episcopi indicto, ad Milesceuum oppidum, vbi magna veneratione, cultae habebantur aduolat, ac sacrum corpus tumulo extractum, flammis incendit sacrilegis. constans adhuc fama Turcarum aeque, ac Christianorum testimonio roborata perseuerat, vbi primùm flamma sancti viri corpus inuasit, ab ipso rogo, ad caelum vsque, magna barbarorum confusione, mille coloribus speciosam diutius, Iridis instar, perseuerasse nubeculam, incertum, caelestisne tutelae circà sacras reliquias iudicem, an infelicissimae cladis Turcarum, quae sacrilegum facinus statim est consequuta, . . .“ [1])

Ово Иван Томко Марнавић није нашао код Иштванфија, који га је поучио само о тадашњим ратничким и дипломатским акцијама; све што пише и даље о ердељском и влашком војводи из Иштванфија је. Да ли се Марнавићу сме веровати што тврди о спаљивању моћију св. Саве? Ја много жалим што се досада, када је била реч о Марнавићу као извору за спаљивање моћију св. Саве, није истицало како је његово разлагање делом преузето из Иштванфија а делом самостално. Оно што он сам вели заиста није лако веровати, јер је највећим делом немогуће: Објава рата моћима св. Саве и провала у Србију с војском од сто хиљада ратника, тешко се може веровати. Долазак до Милешева града и спаљивање моћију св. Саве тамо, још мање се може веровати. А година 1595? Она је једноставно преписана из

[1]) *Marnavitius*, o. c., 293.

Иштванфија као година пада Острогона, Ваца и Чанада. Ништа више.

Спаљивање моћију св. Саве испратио је Иван Томко Марнавић дивном легендом о светлом облачићу, о светлој дузи, над његовом ломачом, којој има слична и у народној песми [1]). Која је ранија? Затим се Марнавић опет вратио Иштванфију да по њему опише пораз војске Синан-пашине у Влашкој, у коме је он гледао одмазду св. Саве над дивљим варварином [2]). Код Иштванфија је нашао и опис наглога пада и суморне смрти Синан-пашине у Цариграду, који Марнавић овде, држећи се сасвим Иштванфија, зове као и он Византом [3]).

Ту би био крај Животу св. Саве. Али Ивану Томку Марнавићу још се није свршавало. Као да је осећао како је мало рекао о светитељу за кога је тако велико поштовање захтевао. Зато је приступио даљим додацима, обичним, истина, у агиографијама, али редовно с описама чуда светитељевих након његове смрти. Марнавић је могао само једно такво навести, додуше велико — пораз Синан-паше и његов тужни конац. Но да би својим читаоцима навео још доказа о угледу св. Саве, он им је саопштио оно што се могло наћи у многој географској књизи онога времена, наиме како су Косаче прозвале своју земљу дукатом св. Саве [4]). Марнавић, уосталом, није много трагао по страним, и лошим, књигама, него се држао опет највише Орбинија [5]). Код њега је нашао разјашњење имена дуката св. Саве. И његово пространство могао је прегледати из Орбинија, али он је то само донекле учинио, јер је величину земље мало изменио, с Орбинијевих дванаест дана дужине на десет [6]). Исто тако је могао из Ор-

---

[1]) *Цонић У.*, Свети Сава у народним и уметничким песмама, 1935, Свети Сава и Синан-паша силни, 52 - 57. Ја не бих рекао да је песма никла у народу.

[2]) *Marnavitius*, o. c., 293=*Isthuanffius*, o. c., 433—438.

[3]) *Marnavitius*, o. c., 293=*Isthuanffius*, o. c., 438.

[4]) *Marnavitius*, o. c., 294.

[5]) *Orbini*, o. c., 382.

[6]) *Ibidem*, o. c., 389.

бинија преписати како су Косаче биле поносити на титулу чувара гроба св. Саве и како су ставили изнад свог грба лава с кључем као симболом свога чуварства. Све то има, стварно, већ Орбини. Али крај разлагања, о млетачким племићима, потомцима Косача, тај није из Орбинија, него је део огромне литературе измишљених генеалогија, тако блиских Марнавићу и тако далеких, што се Косача тиче, од мога задатка у овој расправи.

Пошто је унео и ове уметке, могао је Иван Томко Марнавић збиља приступити завршетку Живота св. Саве. Ето то је све, мислио је, што је могао о њему написати. Светитељев углед је велики како код непријатеља Хришћанства, Турака, тако и код православних (он вели, наравно, шизматика) и, највише, код римокатолика, а скопчан је с местом где је почивало светитељево тело пре спаљивања: „adeò nulla diuturnitate temporis, impensa Dei famulis obsequia, benignitate diuina destituuntur. Viget Illyricanae non solùm Ecclesiae, sed ipsis, quorum intolerando iugo maxima ex parte eadem premitur Ecclesia, Turcis, nobilis annua celebritate, ad vndevigesimum Kalendas Februarij, S. Sabae memoria, quam fracto tyrannico iugo, eiusdem sancti patris, ac caeterorum Regiae faecunditatis Illyricanae sanctorum patrocinio, futuram semper faustam speramus, haec de sanctissimo praesule, ipsis hodie Christiani nominis hostibus Turcis, & vnionis Catholicae euersoribus, Schismaticis nedum, Catholicis nostratibus, culto imprimis. cuius sacrae reliquiae licet ab impuro Sinano fuerint flammis combustae, manet tamen & sacro loco, & sancti viri tumulo, in eodem sacro loco, vbi semel quieuit, idem honos, qui prius, assidua Illyricorum peregrinatione solemniter attestatus“ [1]). Дакле толико и таквих поклоника имало је Милешево с гробом св. Саве. То се Марнавићу може веровати, али је његова тенденциозна измишљотина да су римокатолици предњачили у поклонству великом светитељу.

Наставак разлагања доиста је неспретно скопчан уз овакав завршетак — само с једном и, наравно, с истом тенденцијом [2]). Иван Томко Марнавић је још хтео својим читаоци-

---

[1]) *Marnavitius*, o. c., 294.

[2]) *Ibidem*, 294: „& quidem Nemaniae familiae Principum...“!

ма истаћи, што је и раније довољно јасно наговештавао, како су сви Немањићи, све до претпоследњег Стефана, оцеубице, и његове грчке жене Јелене, били побожни и одани јединству с римокатоличком црквом; иначе је и он био велики владар; ову похвалу Душана и одвратност према његовој жени Јелени прегледао је Марнавић, наравно, опет из Орбинија [1]). Марнавић истиче као особито сведочанство многобројних побожних задужбина Немањића, по целом свету, њихов поклон драгоцене сребрне иконе с натписом цркви св. Николе у Барију. Да се држао реда код Орбинија, који спомиње овај поклон и доноси натпис на њему [2]), Марнавић не би правио оваке рђаве хронолошке скокове. Да ли је био неосетљив према њима или је, можда, хтео завршити с најјачим доказом — по његову мишљењу — оданости Немањића римокатоличкој цркви, да би читаоце оставио под тим последњим и њему најмилијим утиском? Овде му, уосталом, није требало ићи само за Орбинијем, пошто је и сам добро познавао рад првога издавача знаменитога натписа, Антонија Беатила, кога хвали као писца Живота св. Николе и издавача натписа на икони [3]). Марнавић сам није донео тачан натпис, а све што говори о тадашњим српским поклонима од стране краљевске куће цркви св. Николе у Барију није довољно јасно. Јасност, уосталом, заиста није његова особина.

И ту је збиља завршетак Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавићи, који, нажалост, није у свима издањима једнак. Зато је најбоље држати се и овде текста објављенога од самога Марнавића: „quo Elogio Pietatis, maximi Nemaniae Regum, varijs connubijs vicissim meis atauis iunctorum, finem

[1]) *Marnavitius*, о. с., 294=*Orbini*, о. с., 260—261.

[2]) *Orbini*, о. с., 255.

[3]) *Marnavitius*, о. с., 294. У нашу модерну науку увео је овај натпис, са слабим коментаром, Иван Кукуљевић Сакцински: *Kukuljević Sakcinski I.*, Izvjestje o putovanju kroz Dalmaciju u Napulj i Rim s osobitim obzirom na slavensku književnost, umjetnost i starine, Arkiv, IV, 1857, 349—352. Много бољи је: *Макушевъ В.*, Итальянскіе архивы и хранящіеся въ нихъ матеріалы для славянской исторіи, III, Неаполь, Бари, Анкона, Приложеніе къ XIX тому Записокъ Имп. Акад. наукъ, № 4, 1871, 11—14.

pro nunc, Regiae sanctitatis Illyricanae faecunditati, finem imponimus. Regique saeculorum immortali, & inuisibili, soli Deo reddimus honorem, virtutem, & gloriam, & benedictionem in saecula saeculorum, Amen" [1]). Похвала највећег Немањића тиче се, наравно, краља Уроша. Марнавић и на крају истиче две сврхе свога списа: Он је хтео Животом св. Саве доказати обиље илирске краљевске светости и истаћи како су Немањићи били у сродству с његовим прецима. Своју главну тенденцију овде није споменуо — жељу да докаже како је и св. Сава, као и сви Немањићи, осим Душана, био одан римокатоличкој цркви. То је, ваљда, оставио читаоцима да сами ишчитају из његова списа. Његови учитељи, Језуити, не препоручују велику наметљивост и дрску насртљивост у оваквим питањима.

IV

Преглед и претрес Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића

Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића део је овеликога списа, који је он намеравао још наставити, Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas. Сврха му је била побожна и родољубива — Марнавић је желео доказати обиље светитеља илирске крви краљевског порекла, па је унео у свој рад — по аутохтонистичким схватањима Илирства — светитеље илирског, трачког, грчког, римског, угарског, хрватског и српског порекла. Заиста је широко захватио! Живота и похвала светитељских има двадесет два; врло су неједнаке величине; најдужи је Живот цара Константина и царице Јелене. Живот св. Саве ставио је Марнавић на последње место, иако он није баш најмлађи међу приказаним светитељама и светитељкама. Да се није ломио да ли да га уопште унесе, или је грађу за његов Живот најтеже сабрао? Ја то са сигурношћу не умем рећи; изгледа да је мислио како је св. Сава од свих најмлађи. Живот св. Саве несумњиво одудара од

[1]) *Marnavitius*, o. c, 296.

осталих: Пре свега, Марнавић је сасвим мало знао о животу и раду св. Саве, и најмање се где имао о њему обавестити. Док је код других Живота могао састављати мање или више успеле компилације, ваљало је код св. Саве све сам спремити и тек онда обрадити према постављеним тенденцијама. Онда, светитељство св. Саве у римокатоличкој цркви није уопште било признато, а Марнавић је желео написати Животе оних светитеља које је његова црква несумњиво признавала као такве. У томе је проблем св. Саве био донекле сличан ономе цара Константина Великог, због кога је Марнавић оштро нападан што га је приказао као од римокатоличке цркве признатог светитеља. Тај проблем је занимао све учене римокатоличке писце, док питање св. Саве није могло бити тако свестрано претресано, јер његов однос према римокатоличкој цркви до Марнавића уопште није био изучаван. Ту му је кретање било слободније, и он се тиме, наравно, користио.

Тенденција Ивана Томка Марнавића с његовим Животом св. Саве потпуно је јасна. Он га је писао ради тадашњих унијатских планова Римске Курије, ради прослављања Словенства и ради славе своје породице, коју је доводио у везу и с Немањићима. Главна му је жеља била да прикаже св. Саву као ступ римокатоличке цркве. Како? С чиме? Најопширније место о св. Сави у целој литератури, приступачној западњацима, било је оно неколико споменутих редова код Орбинија. Па још тамо Орбини вели како Срби (заиста је мислио „само Срби") држе св. Саву за светитеља. А Марнанић је желео доказати да га, пре свих, римокатолици поштују као свеца, и то с разлогом.

Иван Томко Марнавић поступио је при састављању Живота св. Саве сасвим једноставно, али потпуно друкчије него што би могли мислити они који држе да је у својим историчким саставима смело измишљао, без икакве историјске грађе. Заиста друкчије. Он је узео и задржао као оквир свога Живота св. Саве разлагање Орбинијево, коме је сам саставио увод, о његовим светитељским имењацима и о Рашкој, а иначе је Орбинијево разлагање допуњавао антикварским умецима с друге стране — из Лукарија, из папин-

ских писама и синодалних закључака, из Никите Хонијата, из Јована Кантакузина, из Николе Иштванфија и из Антонија Беатила. За фантасту Марнавићева типа то је огромна литература! Пошто је Орбини ипак остао оквир његова разлагања, и пошто је опширност уметака зависила ипак од опширности дотичних извора, то није чудо што је у Марнавићеву Животу св. Саве, поред његове очевидне тенденциозности и магловите концепције, испала композиција врло слаба. То је уопште најгори начин састављања књижевног састава — кратко туђе разлагање, испрекидано умецима преузетима из других дела и самовољним измишљотинама. Од свих Марнавићевих уметака најважнији су, ван сваке сумње, они одељци које је прегледао из папинских аката и синодских закључака од год. 1199. Ја добро знам да их је он употребио неспретно и протумачио нетачно, али његови умеци могли су бар донекле заменити наставак Баронијевих Црквених летописа, прекинутих, баш као упркос, пред занимљиве српске односе с Римском Куријом. На Рајналдов наставак великога дела Баронијева требало је чекати до год 1693, а осим тога Марнавић је изнео понешто више него Рајналд, наравно не увек поуздано, особито што се тиче тумачења [1]). Остали умеци Марнавићеви нису знаменити, него су, у најбољем случају, занимљиви јер их је он редовно тенденциозно преудешавао. Од свих је највише претресан онај део уметака који је преузет из Иштванфија и тиче се догађаја око спаљивања моћију св. Саве, које је Марнавић преузео из Орбинија. До данас се мислило да тај податак код Марнавића има велику научну вредност, јер да је Марнавић био већ момчић када су спаљене моћи св. Саве, па да је могао тачно знати како се то догодило баш 1595. Ја никада не натурујем своје схватање читаоцима на тај начин да их правим пред собом смешнима, ако се не би дали од мене уверити. То је ружан посао. Читаоцима се мора оставити пуна слобода расуђивања. Те врсте терора науци не приличе. Зато ја остављам читаоцима ове расправе нека се сами одлуче, да

[1]) *Baronius C. — Raynaldus O.*, Annales ecclesiastici, XIII, 1693. Односи папа са Србима: 37—8.

ли ја имам право када тврдим да је Марнавић много цењену годину 1595, као лето спаљивања моћију св. Саве, преузео из Иштванфија, као годину хришћанског освојења Острогона, Ваца и Чанада, или немам. Ван сваке сумње смем рећи да сам поверење у ову годину, као неку сигурну успомену самога Марнавића, пољуљао, мислим из основа. Она је ушла у Марнавићев Живот св. Саве заједно с осталим датима, из год. 1594 и 1595, из Иштванфија.

Иван Томко Марнавић много се мучио да из мало дата сложи свој Живот св. Саве до пристојне величине, како због своје краткоће не би испао неубедљив за сврхе које му је он наменио, можда и смешан. То се, мислим, најбоље осећа по неумесно дугом расправљању о најпогоднијем начину за васпитање сирове младежи свежега народа. Оно је доиста неспретно увучено у разлагање, држим само ради тога да се Живот св. Саве развуче.

Питање о употреби српских писаних извора у Животу св. Саве од Ивана Томка Марнавића ја сам оставио отворено. Пажљиво сам покупио и споменуо сва она места по којима би се могло слутити да су Марнавићу били познати српски писани Животи св. Саве. Али даље нисам смео поћи. Сва су та места таква да се у њима не морају гледати позајмице из Живота св. Саве, најпре из Теодосија, него разумљива домишљања самога Марнавића. Зашто њему, н. пр., не би могло пасти на памет да је Растко зато побегао у Св. Гору што су му омразили дворски сјај и бука, и зашто Марнавић не би могао доћи на исту мисао као и Теодосије да је св. Сави рад био тиме олакшан што је био владарске крви и владарски рођак? Ја мислим да Марнавић српски писане Животе св. Саве није употребио, директно јамачно не. Њему је, уосталом, требао друкчији св. Сава од онога у њима — одан Риму и прогонитељ православних. Тога није могао наћи у српским историјским изворима, него га је морао измислити. А да ли је Марнавић познавао народну традицију о св. Сави? Несумњиво му је бар понешто из ње било познато, али он је, можда, употребио само причу о чуду приликом спаљивања моћију св. Саве. Римокатоличка црква није добро расположена према народној традицији, увек сумњивој због

остатака паганства у њој. Марнавић је то држао на уму. Причање Срба о устанку 1594, Марнавићу познато, није било традиција споменуте врсте.

Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића невешто је сложен састав и у њему нема ништа тачно што раније не би било и на Западу познато о великом српском светитељу. Непозната су до њега била само два места преузета из папинских аката, неспретно и нетачно, која се, уосталом, и не тичу самога св. Саве. Слободних измишљања, како би се по Марнавићеву начину историчкога рада слутило, у овом спису је мало, али је много нетачно и тенденциозно постављених веза, сасвим самовољних тумачења, смелих довијања, на основу далеких чињеница, и потпуно неумесних уметака. То је, збиља, један бедан састав, који не даје никакво лепо сведочанство хваљеној Марнавићевој учености и његовим извиканим књижевничким способностима, о којима ја овде не могу опширно говорити, пошто расправљам само о једном његовом спису. Ништа у њему није за похвалу — ни зашто је смишљен, ни како је изведен. А најмање се може у њему похвалити Марнавићев однос према радовима које је употребио. То, заиста, није однос историчара према изворима, ни осредњега. Марнавић је туђе радове редовно погрешно тумачио и често их узимао за основу својих домишљања на која му они нису давали право. Где спомиње своје изворе, Марнавић то чешће чини да своје читаоце збуни него да их на прави пут изведе.

V

Како је у науци употребљен Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића

Ја бих био у немалој неприлици када би ме ко запитао да му кажем још неколико примера рђавих историчких састава, лоше написаних, који би били толико пута прештампавани, коментирани и озбиљно научно узимани као Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића. Нећу да кажем да

таквих случајева уопште нема. Има их, или су заиста изузетни. Марнавић са овим својим списом није тако ласкаво прошао само због своје велике среће, која га је дуго чувала од критике и од истине, него још и због тога што је био збиља спретан, а највише зато што је његова биографија св. Саве био једини Живот знаменитога светитеља написан латински, дакле језиком који је разумевао читав западни учени свет. У томе је главна тајна њенога великога успеха. Живот св. Саве нису могли обићи писци општих црквених историја, с њим су се морали бавити историчари односа између источне и западне цркве, љубитељи византолошких студија су с дивљењем и поштовањем проучавали живот и рад овога одличнога византинскога ученика, словенски историчари, источне и западне цркве, гледали су у св. Сави редовно једнога од највећих Словена. А ту сву жеђ за знањем о великом светитељу морао је на западу дуго времена задовољавати само Марнавићев Живот св. Саве.

Прво издање Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића није могло бити јако распрострањено. Књига у којој је изашло, Regiae sanctitatis Illyricanie foecunditas, није јамачно штампана (1630 или 1631) у много примерака, и постала је данас једна од најређих књига уопште [1]). Преко ње се Живот св. Саве не би раширио у простране кругове читалаца. Не само то, него она не би изазвала ни поверење према овом саставу. Ко год би трезвено прочитао већ посвете Марнавићеве, с неукусним ласкањима и немогућим маштањима, тешко би му олако веровао на реч. Околина Живота св. Саве у овој књизи не улива ни иначе велики научни респекат. Животи осталих светитеља редовно су бедне компилације, од којих су се лако могли наћи бољи састави у свима другим случајевима, осим св. Саве. За његов живот

---

[1]) *М. Вељковић* тврди: „Овога дела нема у нашим библиотекама. Иван Кукуљевић видео га је у Риму и у кратко описао". (Срп, књиж. гл., Н. С., XLIV, 1935. 203). Има. Ја сам проучавао два примерка Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas код нас — један у Богишићевој библиотеци у Цавтату и други у Универзитетској библиотеци у Загребу; први нема натписа у бакрорезу, а други нема прилога у бакрорезу.

био је дуго времена Марнавић, на западу, једини мало опширнији извор.

Из опаснога друштва ласкања, маштања и мистификација Ивана Томка Марнавића издвојио је његов Живот св. Саве учени Језуита Иван Боландус у свом огромном и угледном делу Acta sanctorum[1]). Збиља учен, несумњиво довољно критичан, унео је овај опрезни писац спис језуитскога питомца Марнавића у своје издање Живота светитеља и врло пажљиво га коментирао, 1643. Тако је Живот св. Саве доспео у сасвим друкчију околину и подупрт је несумњивим угледом Боландусовим. Његов коментар је врло брижљиво израђен. Он је несумњиво подигао Марнавићев састав на виши научни степен и тако изазвао код учених лајика веће поверење према њему, док је за црквене људе већ само уношење Живота св. Саве у ово издање значило и неко признање за светитеља у римокатоличкој цркви и, наравно, веровање у тачност састава Марнавићева. Тако је овоме писцу и после смрти, као често за живота, указана почаст коју није captулживао. Гласови да св. Сава није био присталица римокатоличке цркве нису, истина, ни после уласка његова Живота у Acta sanctorum умукли, али те сумње су ипак биле изузеци[2]). Редовно је Живот св. Саве од Марнавића сматран веродостојним списом и св. Сава светитељем и римокатоличке цркве. Acta santorum имала је на западу свака мало већа библиотека, па је тако Марнавићев Живот св. Саве постао много познатији него раније.

У велику лајичку науку ушао је Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића као спис на кога се и критичан историчар сме ослонити преко великога византолога Карла Диканжа. Он, иначе пун неповерења и стално на опрезу, спомиње код св. Саве као изворе за његов живот Орбинија, Лукарија и Марнавића[3]). Значи да му је веровао оно што

---

[1]) *Bollandus J., S. J.*, Acta sanctorum, I, Antverpiae, 1643: Vita S. Sabbae archiepiscopi Seruiae, Auctore Joanne Tomco Marnauitio, 979–983.

[2]) Упор. *Bollandus J.*, Acta sanctorum, Januarii tomus secundus, Parisiis, 1863, 778.

[3]) *Du Cange C.*, Historia Byzantina duplici commentario illustrata, Lutetiae Parisiorum, 1682, 286.

пише о св. Сави. А за Диканжом лакше је било поћи и критичким сумњалима. Његов велики научни авторитет даје му права на то да се без велике невоље научна његова стаза не напушта.

Диканжу је био Иван Томко Марнавић заиста далеко и његови подвизи у науци били су му сигурно непознати. Али Данило Фарлати, учени писац дела Illyricum sacrum, јамачио је бар понешто начуо о Марнавићевим нелепим пословима и тако постао опрезнији према његовим делима. Па ипак је и он пошао за Марнавићем када је у првом тому свог ученог дела написао неколико реди о св. Сави[1]). И то је добро дошло Марнавићеву угледу.

Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића дочекао је и већу част. Учени и добронамерни J. С. Асемани унео је у своје чувене Календаре васколике цркве скоро цели Марнавићев Живот св. Саве и снабдео га сјајним коментаром. Сасвим друкчијим него Боландус. Он је додавао своје белешке Марнавићеву тексту тамо где је мислио да га читаоци неће разумети, а Асемани је саопштавао читаоцима веће одељке из Марнавићева Живота св. Саве и редом их тумачио с тада најбољим могућим научним апаратом[2]). Његов начин рада је примеран. У полемикама, обично с Боландусом, Асемани је био веома учтив. Његово знање о св. Сави није било толико да би ученом и оштроумном критиком могао у Марнавићеву спису сатрти све оно што не ваља. Асемани се нарочито послужио наставком Баронијевих Црквених летописа од О. Рајналда и познатим ученим делом Лекијеновим (M. Le Quien) о хришћанском Истоку за израду свога савесног коментара којим је високо дигао углед Марнавићева списа.

Ново издање Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића у нарочитој књижици изданој трудом његова рођака Ивана Јосифа Павловића Луцића, с великим предговором и коментаром, није му, међутим, могло подићи углед и иза-

---

[1]) *Farlatus D.*, Illyricum sacrum, I, Venetiis, 1751, 159.

[2]) *Assemani J. S.*, Kalendaria ecclesiae universae, VII, 1755, Jaunari XII Sabas. Tatiana. О св. Сави, 34–58.

звати у њега још веће поверење[1]). Напротив. Ако је Павловић Луцић био заиста рођак Марнавићу, као што он тврди, онда није био само исте крви с њиме, него и истога духа и једнаких намера. Јер читав његов труд подузет је пре свега ради мистификације, да би доказао како су не само Марнавићи у сродству с Немањићима, него и Батошићи из Макарске, од којих је једноме, Феликсу (меценату овога издања), књижица посвећена, и, наравно, њихови рођаци Павловићи Луцићи. И која још од далматинских породица, жељних нобилитади?!

Све што пише Иван Јосиф Павловић Луцић у посвети свога издања Феликсу Немањи Батошићу, своме рођаку, ја сам слободан неверовати. И мислим још, да ми за то не треба много храбрости. Павловић Луцић, наиме, тврди како је Марнавић хтео свој Живот св. Саве посветити рођаку Стефану Батошићу, из Макарске, који је био предак Феликса, мецената овога издања. Хтео, но није доспео штампом учинити, него само у рукопису. Живот св. Саве изишао је, тврди Павловић Луцић у Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas, 1640, као посмрче Марнавићево, „nullo titulo, nulla praefatione distincta". Књигу је прогласио посмртним списом зато што је на натписној страни означена као година издања 1630, а посвете су писане 1631. Лепо, али зашто књига не би могла изаћи за живота Марнавићева, него тек 1640, после његове смрти? Писац је морао изабрати коју годину после смрти Марнавићеве, ако је желео одржати своју тврдњу о посвети Стефану Батошићу. Кад он не би изрично

[1]) Vita S. Sabbae abbatis Stephani Nemaniae Rasciae Regis Filii auctore Joanne Tomco Marnavitio Bosnensi. Nunc ex autographo ejusdem Marnaviti i Codice iterum edita, & Praefationibus, Animadversionibus Notisque Historico-chronologico-criticis illustrata, Opera & Studio *Joannis Josephi Presbyteri Paulovich Lucich*, Venetiis, MDCCLXXXIX. Павловић Луцић зове св. Саву опатом. Тако има и Н. Рањина: Monumenta spect. hist. Slav. merid., XIV, SS I, 1883, 254. О књижици Павловића Луцића писао је ове године у два маха *М. Вељковић,* Загребачки викарни бискуп Томко Марнавић о величини и значају светога Саве. Мрнавићево дело: „Живот св. Саве, владике, сина Стефана Немање, краља Рашкога, штампано у Венецији 1789 године, Политика, 27 јан. 1935, 3; Vita S. Sabbae abbatis од Ивана Томка Мрнавића. Срп. књиж. гл., Н. С. XLIV, 1935, 201—207.

спомињао да је књига посвећена Фердинанду III, могло би се помислити — по споменутим речима — да је није ни видео, него да зна само за издање Живота св. Саве код Боландуса[1]). Он је познавао књигу, видео је и посвете у њој, па је ипак тврдио да је Марнавић посветио свој спис Стефану Батошићу. Да ли је мислио да је могао и сваки Живот засебно посвећивати? Ја не знам, али ми се чини да је и ово доказ како су у лажи кратке ноге. Павловић Луцић тврди да је имао пред собом Марнавићев рукопис Живота св. Саве с његовом посветом овога састава њиховом заједничком рођаку Стефану Немањи Батошићу, па га зато издаје, меценатством Феликса Немање Батошића, заједно с Марнавићевом посветом, својим коментаром и Јеронима Качића и својом генеалошком таблом Немањића Батошића-Павловића-Луцића. Да ли је он само мистификатор или је и мистифицирани и мистификатор?

После посвете своме меценату штампао је Павловић Луцић преглед Живота и рада Марнавићева, који сам ја већ напред споменуо. Преглед је слаб, али писац се није ни трудио толико да тачно опише живот и рад Марнавићев колико да одбрани његова маштања о угледним везама његове породице с владарским династијама, пошто је своје измишљотине о слави породица Батошића и Павловића Луцића скопчао уз Марнавићеве. То му је била главна брига.

Пред натписну страну свога издања Марнавићева Живота св. Саве ставио је Павловић Луцић слику св. Саве, наравно измишљену, али с мало више укуса него што је слика св. Саве на великом бакрорезу уз Марнавићеву књигу Regie sanctitatis Illyricanae foecunditas. Тамо изгледа св. Сава као млад Фрањишканац, а овде као стар, владарским хермелином огрнут. Након прегледа живота и рада Марнавићева унео је и другу слику, грб Немањића, наравно из Орбинија[2]). Испод слике стоји: „Gentilitium Stemma Stephani Nemaniae Regis, et Imperatoris Rasciae, cujus almae nobilissimae Domus ipsissimi surculi coaluerunt in unam nunc Civitatis Ma-

[1]) *Paulovich Lucich,* e. c., 31.

[2]) *Orbini,* o. c., 242.

carensis Battoscichiam Familiam". Дакле Батошићи у Макарској, и поред њих Павловићи Луцићи, изданак су династије Немањића! Натпис о потомцима Немањића треба да је, мислим, од Марнавића:

OMNIBVS VENERANDAE ANTIQVITATIS,
ET CLARAE NOBILITATIS DOTIBVS
ORNATISSIMA DOMVS
NEMANIA,
QUAM REGVM,
IMPERATORVMQVE SACRIS
DIV DECORATAM TITVLIS
AD NOSTRA
EREPTAM
VETVSTATI SAECVLA
MISERATA PERDVXIT AETAS
IMPARIBVS LICET FORTVNAE,
NON ANIMI DOTIBVS;
NAM SI NON EAEDEM VIRES,
EAEDEM SVNT ANIMAE [1]).

Или је ово замишљено као део посвете Марнавићеве? Крајња, главна, мисао је заиста његова. Павловић Луцић је написао уз ове редове обилан коментар кроз који пробија афектирани бол за давнашњом славом скромних потомака велике династије. Примери заиста нису за Немањиће увредљиво изабрани, јер се спомињу поред њих Анђели, Ласкари, Палеолози, али и незнатнији родови, којих су потомци доспели у беду тела, не духа. Павловић Луцић је ишао, поред осталих, у школу код Охмућевићâ, које и наводи, у измишљању генеалошких веза. Онда тек долази тобоже Марнавићева посвета Живота св. Саве Стефану Немањи Батошићу, племенитом Далматинцу и патрицију Макарском [2]). Разлог посвети, написаној страшним језиком и стилом, било би порекло Стефана Немање Батошића од Немањића. Ја не могу веровати да је ово написао сам Марнавић, не смем тврдити да је сам

[1]) *Paulovich Lucich,* е. с., 23.

[2]) *Paulovich Lucich,* е. с., 27—30.

Павловић Луцић мистифицирао ову посвету (у којој он језик исправља), него слутим да је то учинио ко од Батошића или за Батошиће. Слутим, ништа више. Марнавић је посветио свој спис о илирским светитељима владарске крви краљу Фердинанду III и кардиналу Ф. Барберинију, никаквом Стефану Батошићу из Макарске. Цела посвета је написана по Орбинију и Марнавићу и замишљена, држим, као подлога генеалошке табле Немањића - Батошића - Павловића - Луцића, која одмах за њом долази: Stemma genealogicum almae domus Nemaniae. Где је на њој лажна карика, којом су Батошићи скопчани уз Немањиће? Тамо где су лажни Немањићи редовно скопчавали своју генеалогију с правима — код Синише, брата Душанова [1]). Држим да ову генеалошку таблу Марнавић није ни видео, него да ју је написао заиста Јероним Качић а наставио, како сам вели, издавач ове књиге Павловић Луцић. Он је био каноник и доктор права, али је био врло лаковеран, или је, још пре, мислио на лаковерне читаоце, када је износио пред њих заиста пресмела генеалошка маштања.

Тешко се пробијао Павловић Луцић до самога издања Марнавићева Живота св. Саве. Пред само издање унео је још поруку пишчеву. И њу је тобоже писао Марнавић. По овој поруци требало би да је Живот св. Саве намеравао засебно издати. За генеалошку таблу овде се тврди да ју је сложио Јероним Качић, који се зове писац „integerrimae fidei". Павловић Луцић морао је и овде језик исправљати, али поред њега и садржину, и казати да је генеалогију Немањића до цара Уроша саставио Орбини [2]). Наравно. Да није Јероним Качић уопште удесио не само генеалогију Немањића, до под крај, који је од Павловића Луцића, него и све приче о посвети Марнавићевој с доказом тобоже о пореклу

[1]) Као типичан пример измишљања порекла од Немањића наводим модерну студију с огромним научним апаратом, који, наравно, није од ње начинио научни рад: *Buonocore de Widmann R.*, I Nemagni-Paleologo-Ducas-Angelo-Comneno, Studi bizantini, II, 1927, 243—272. Упор. *Радојчић Н.*, О Немањићима. Талијанске хипотезе о почетку и концу славне династије, Прилози Летопису Матице Српске, I, 1, 1928, 1—14.

[2]) *Pulovich Lucich*, e. c., 32.

Батошића од Немањића? Кад би се нашао у Макарској рукопис Живота св. Саве, тобоже Марнавићев, и упоредио с рукописима Марнавића, Јеронима Качића, ако их има, и Павловића Луцића, онда би се ова заплетена прича могла разјаснити. Тврдње, изнесене у посветама и предговорима, не би, наравно, постале тиме истините. Могли би им дознати правога аутора. То је све.

Ја сам морао рећи да је издавач Марнавићева Живота св. Саве Павловић Луцић био можда и сам мистифициран тобоже Марнавићевом посветом Стефану Батошићу, јер по његову коментару не изгледа несолидан писац ни у чему другом осим у генеалошким маштањима. Ту је, несумњиво, много маштао. Иначе је његов коментар уз Марнавићев Живот св. Саве добар, наравно ако се гледа као дело провинцијалне учености; текст се не слаже с Марнавићевим у Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas; разлике с Боландусовим издањем навео је сам Павловић Луцић. У коментару је употребио за разјашњење и допуну Марнавићева Живота св. Саве књиге до којих је у Далмацији могао доспети. Много му их је недостајало, мада се он хвали богатством књига [1]). Не видим да је употребио Рајналда, Лекијена и Асеманија. А то је заиста требао учинити. На крају Марнавићева Живота св. Саве нема код Павловића Луцића речи „varijs connubijs vicissim meis atauis iunctorum".[2]) То може бити случај а може бити и намера онога ко је писао примерак Живота св. Саве, с којега је Павловић Луцић спремао своје издање. Али је на крају ово додано: „Ora pro nobis Sancte Sabba: Ut digni efficiamur promissionibus Christi. Oremus. Omnipotens & misericors Deus, qui B. Sabbam Pontificem de terreno principatu ad humilem tuae Crucis sequelam toto corde transire docuisti, quique illum pastorali sollicitudine clarescere voluisti, ipsius quaesimus intercessione concede, ut terrenis affectibus expediti & libera tibi valeamus mente deservire, & inter oves pascuae tuae caelesti consortio gaudere. Per Dominum nostrum ec".[3]) То је

---

[1]) *Ibidem*, 19.

[2]) *Ibidem*, 67.

[3]) *Ibidem*, 68.

најјасније признање светитељства св. Саве, подешено за римокатоличку цркву. Или је оно литанија св. Сави, која се спомиње у Далмацији, или је она настала на основу овога краја Марнавићева Живота св. Саве? Оданост св. Сави заиста је овде јасно документована, али ја не смем прећутати да је главна сврха овога издања Марнавићева Живота св. Саве била да се прослави господско порекло Батошића и Павловића Луцића. Књига је, нема сумње, највише и остала међу члановима ових породица, којих је славу требала да докаже и утврди. Живот св. Саве у њој заиста има рђаво друштво — генеалошке измишљотине најгрубље врсте. То није могло изазвати поверење ни у његову веродостојност. Издавач се много трудио око свога посла, али је остао на традиционалним стазама у коментирању Марнавићева Живота св. Саве. Није се потрудио да продре до српских извора, до којих му у Далмацији не би било немогуће доспети у његово доба. Живот св. Саве од Марнавића био је заиста претрпан коментарима, Боландуса, Асеманија и Павловића Луцића, али скоро сасвим једноликим. Зато је било збиља занимљиво питање — шта ће се догодити с том ученом кулом коментара, када до западних писаца продру српски извори о св. Сави? Сукоб је испао много блаже него што би се слутило.

Читаоци на западу, вешти латинском, добили су први пут прилику да се упознају са српским изворима о животу и раду св. Саве у Историји Србије Фрање Ксавера Пејачевића. Он је, и као човек и као научењак, био у свему различит од Ивана Томка Марнавића, осим у схватању односа Срба према Римској Курији. О њему су подједнако мислили, па је, можда, у томе разлог што Пејачевић није сатро Марнавићев Живот св. Саве као историјски извор. Он је доспео до познатога извода из Живота св. Саве преко т.з. Бранковићева летописа, на који се он с разлогом много ослањао у својој Историји Србије.[1]) Но ради главне сврхе свога дела

[1]) *Кукуљевић Сакцински И.*, Србски љетопис Деспота Ђорђа Бранковића, у преводу латинском, Arkiv, III, 1854, 3—30. Издање није ни потпуно ни тачно. Још слабије је: *Стојановић Љ.*, Стари српски родослови и летописи, 1927, 277—304. Ја сам пажљиво прегледао рукопис у Пејачевићевој оставини.

Пејачевић се није могао много користити овим знаменитим српским извором. Њему је, како је добро познато, била најпреча жеља да докаже како су Срби, нарочито њихови владари и митрополити, одани римокатоличкој цркви све док код њих, тек за доба турске владе, није превладао грчки црквени утицај. Пејачевић је био противник борбе коју су аустријске власти водиле да би Србима отежале и спречиле светковање Срба светитеља. Све је он то, наравно, чинио да би Србе навео на унију. Умиљавао им се колико год је мислио да му његова црква може допустити. Отуда и његово држање, пуно пажње, према св. Сави, за кога је као и Марнавић желео доказати да је био одан римокатоличанству. Само је то Пејачевић доказивао с више такта и с већим научним апаратом: „Inquiritur in Sabae Archi-Episcopi religionem“.[1]) Ту се, разуме се, највише држао Асеманија, али као главни разлог свом веровању у Савину оданост римокатоличкој цркви наводи слагање српског извора с научним расправљањем Асеманијевим. Пејачевићево дело је састављено у облику разговора између Србина и Бугарина, где Бугарин износи Пејачевићева мишљења. Србин је увек неповерљив, и није устукнуо ни пред авторитетом Асеманијевим, него вели „nec unquam viro docto fidem adjungam nisi validis haec firmet argumentis, testibusque: &, ex quo hausta fonte detegat“;[2]) од тога Пејачевићева Србина примио је Иларион Руварац велики део начина свога научнога расправљања. Тада је Пејачевић изишао са српским извором, где стоји како се Сава упутио у Цариград (Constantionopolim), како је с великом радошћу дочекан од цара и патријарха и како су га они поставили за митрополита Србије и Приморја.[3]) Но тако глатко ипак није ишло. Јер, цар се спомиње под именом Теодора и вели се за њега у том српском извору да му је кћи

[1]) *Pejacsevich F. X.*, Historia Serviae seu colloquia XIII de statu regni, et religionis Serviae ab exordio ad finem, šive a saeculo VII. ad XV., Colocae, 1797, 178 и д. Упор. *Radojčić N.*, Istorija Srbije Franje Ksavera barona Pejačevića, Razprave, V—VI, 1930, 273—274.

[2]) *Ibidem*, 179.

[3]) *Arkiv*, III, 1854, 10.

била удата за Радослава, сина деспота Стефана. А Пејачевић је желео доказати да су Саву примили у Цариграду латински цар и патријарх, и они га поставили за архиепископа. У тешком положју, он се заклонио за Асеманија, Хризанта и Доситеја, доиста без стварнога успеха. На Марнавића се позвао ради године смрти св. Саве, око 1250, али је морао рећи да је она по његовом српском извору немогућа. Ипак као да је остао уз овога писца. Марнавића се држао и у идућем одељку о св. Сави: „Sabas I. Pechii Archi-Episcopus Ecclesiae catholicae vindicatur" [1]) Знао је о св. Сави много више од њега, био је као научењак од њега много критичнији и уопште другога кова човек, добио је у свом српском извору и одлично средство да барем раздрма све основе Марнавићева Живота св. Саве, али он то није учинио, него се још на њега позивао, пошто их је везивала иста тенденција. Ради ње је он пошао још даље од Марнавића и још више се умиљавао Србима признавањем светости њихових светитеља [2]). Језуити дуго нису могли заборавити ову науку свога бившега друга Пејачевића.

Мало после великог Пејачевићева дела о прошлости Срба, с кратким изводом из српског извора о св. Сави, изишао је штампом веома опширан извод из Теодосијева Живота св. Саве, као да га је по Доментијану скратио и очистио сам Кирило Живковић. [3]) Странцима је остало ово издање тешко приступачно, све док није преведено на француски од А. Хоџка 1858. [4]) Али оно ипак значи важан прео-

---

[1]) *Pejacsevich F. X.*, о. с., 183—184.

[2]) То схватање Пејачевићево није ни оргинално ни индивидуално. Тако су и пре њега мислили многи пријатељи уније. Особито јасно истакао је своје схватање односа Римске Курије према Србима Матија Гундулић (Gondola), дубровачки посланик на Порти, у своме опису религиозних прилика Хришћана у Босни, Србији и Бугарској: Гласник Зем. музеја, XXI, 1909, 382—389, нарочито 383.

[3]) *Живковичъ К.*, Житіе святыхъ сербскихъ просвѣтителей Сvмеона и Саввы списаное Дометіаномъ... сокрщенноже и очищенно... Віенна, 1794. Упор. *Радојчић Н.*, Прво издање Теодосијева Житија св. Саве, Срп. књиж. гл., XXX, 1913, 528—531, где је утврђен Живковић као мистификатор.

[4]) *Chodzko A.*, Légendes slaves du moyen âge 1169—1237. Les Némania vies de St. Syméon, & de St. Sabba. Traduction du paléo-slave en français, Paris, 1858.

крет у проучавању живота и рада св. Саве, пошто сада бар они историчари који су знали који било словенски језик нису били упућени само на западњачка схватања св. Саве, која су сва стварно почивала на Марнавићеву Животу св. Саве.

Сасвим друкчије погледе на живот и напоре св. Саве од Марнавићевих и оних који су се за њим поводили унео је у науку Јован Рајић преко своје Историје, у којој је насликао Савин лик као икону православног светитеља [1]). Рајић није оштро нападао дотадашња погрешна схватања страних писаца о св. Сави, него је само, с много отмености, истакао, како су они о њему мало знали и, наравно, погрешно. То је било први пут да се у једном опширнијем приказу живота и рада св. Саве Марнавићев састав о њему и не спомене. Рајић га, доиста, није имао разлога спомињати, пошто је сматрао као неукусност да у одељку о св. Сави води полемике. Он сам је, мислим, осећао да још сасвим мало зна о великом српском светитељу и просветитељу, и скромност његова знања огледа се у повученој отмености његова стила у одељку о св. Сави.

Историја Јована Рајића, написана скоро руски, била је већ приступачнија ширим круговима читалаца него ли Живковићев извод из Теодосија, пошто је знање рускога језика постајало чешће код научењака и љубитеља читања. Ипак је Рајићев опис живота и рада св. Саве много више продирао у велику светску науку преко историје Србије и Босне од Јована Христијана Енгела него преко Рајићева оригинала [2]). Енгел је с много пажње приказао Савин лик. Није се ослањао, као често, само на Рајића, него је и сам погледао и Руске летописе, где је нашао српске изворе о св. Сави, и Живковићево издање извода из Теодосија, које Рајић није могао употребити, али се користио, наравно, пуним Теодосијевим Животом св. Саве. Код Рајића је живот св. Саве

[1]) *Раичъ І.*, Исторія разныхъ славянскихъ народовъ, наипаче Болгаръ, Хорватовъ и Сербовъ ..., II, 1794, 339—349. Од западних писаца, који су писали о св. Сави, спомиње Рајић, стварно, само Орбинија.

[2]) *Engel J. Chr.*, Geschichte von Serwien und Bossnien, 1801, 208—225.

обрађен као једна засебна целина, а Енгел је — много разложније — хронолошки распоредио сва његова знаменита дела, како приличи, у смишљеној развојној серији. Жестоке нарави, какав је био, и љут протестант, он није могао преподобно превртати очима и ћутати, него је оштро напао, мада је имао због тога већ неприлика, опет на римокатоличке писце који тврде како је Сава посвећен за архиепископа у Цариграду од латинскога патријарха. За њега је било јасно да је Сава добио архиепископство не у латинском Цариграду, како хоће Асемани и Пејачевић, од латинског патријарха, него у грчкој Никеји, од православног патријарха [1]). Тако је један жесток и искрен протестант био први који је тачно формулисао разлику између источног и западног схватања црквене оријентације св. Саве. Наравно, на основу веродостојних историјских извора и њиховог научног тумачења. И оно што Рајић није још сасвим јасно рекао, да Сава, наиме, није као архиепископ радио само против јеретика, него и против Латина, и то је рекао Енгел, ослањајући се на Теодосија: „Sawa selbst und die gesammte Geistlichkeit setzte sich nun in Thätigkeit, die Ketzer zu bekehren und auszutreiben, und, wie es ausdrücklich in den Serwischen Chronisten heisst, dem katholishen Glauben entgegen zu arbeiten" [2]). У оваквом опису живота и рада св. Саве Марнавићевим маштањима није било места. Сада су и западњаци, невешти словенским језицима, добили прилику да се упознају са схватањем св. Саве сасвим противним онима на која су били свикли на основу Марнавићева Живота св. Саве и свих оних који су се на њега ослањали.

Тако су се схватања живота и рада св. Саве расцепила на две различите гране — на неколике западне писце, римокатолике, који су тврдили да је св. Сава био одан римокатоличкој цркви и да је као архиепископ радио у њеном духу, и на остале, који су били уверени да је св. Сава био искрено

---

[1]) *Ibidem*, 217—218. „Aus der Chronologie (dem Namen Theodorus Lascaris und Germanus) ist zu schliessen, dass Sawa ums J. 1221 in Nicäa gewesen seyn muss, und die Krönung vor sich gegangen seyn mag 1222", 218.

[2]) *Ibidem*, 218.

православан и да не само није радио у корист западне цркве, него је још деловао против њених напора у српским земљама. Главни ослонац првом схватању остао је Марнавић, са својим измишљотинама, и постао је Доментијан, са својим мутним описом односа св. Саве с Римом, док се заступници другога схватања ослањају, пре свега, на српске изворе и, наравно, на византинске. Западни писци нису могли свуда ићи за Марнавићем у опису живота и рада св. Саве, особито откако је он утврђен као несумњив плагијатор и мистифификатор, него су прихватили од њега главну идеју о оданости св. Саве Риму и бранили је доказима које су сматрали поузданијим од Марнавићевих. Око тако поправљеног западњачког схватања црквене оријентације св. Саве највише се трудио учени Језуита Ј. Мартинов, с истом оданошћу као и Пејачевић.

Ј. Мартинов је показао особиту склоност и лепу способност за проучавање српских историјских извора већ у свом опису словенских рукописа Народне библиотеке у Паризу [1]). Тамо је најопширније и с очевидном преданошћу обрадио Живот Стефана Немање од његова сина, краља Стефана Првовенчанога. Исте те године, 1858, изашао је Хоџков француски превод скраћеног Живота св. Саве од Теодосија, а две године касније издао је Ђура Даничић, једва једанпут, цело Теодосијево дело о животу св. Саве, још под именом Доментијановим. Тако су се нагло множиле могућности научне обраде живота и рада великога српскога просветитеља. С објавом српских извора за живот св. Саве расла је и опасност за поверење у Марнавићев Живот св. Саве. Ј. Мартинов није био упућен само на преводе српских извора и на њихова штампана издања. Вешт словенским језицима, он је проучио Живот св. Саве од Доментијана пре него што га је Даничић 1865 издао, по познатом бечком рукопису, и употребио га у својим Животима српских светитеља.

О прослави хиљадугодишњице Светих словенских апостола Ћирила и Методија саставио је Мартинов велико учено

[1]) *Martinof*, Les manuscrits slaves de la bibliothèque impériale de Paris, 1858, 45–70.

дело о грчко-словенским светитељима.[1]) Но пространи спис није могао бити доштампан пре почетка тадашњих свечаности, 1863, па је Мартинов из њега издвојио три своја Живота светитељска, Стефана Немање, Стефана Првовенчаног и св. Саве, додао им још Марнавићев Живот св. Саве и све их издао у једној књижици као српски тролист у круну Свете браће Ћирила и Методија, 1863.[2]) Књижица је штампана свега у четрдесет примерака и посвећена Ф. Сушилу, претседнику Друштва Светих словенских апостола Ћирила и Методија. Мартинов у посвети, поред осталога, истиче како он, у односу према Србима, корача стопама Пејачевићевим. Заиста је њима и ишао. Ја се овде морам држати само његова Живота св. Саве. Он га је желео саставити само по поузданим историјским изворима, али у корист своје цркве. Написао га је по Доментијану, Теодосију, Марнавићу, Светогорском патерику и проложном Житију св. Саве. Из већ обилне литературе о св. Сави он се користио Асеманијем, Пејачевићем и Рајићем. Став Мартинова према св. Сави јесте скрушено поштовање и искрено дивљење, наравно с претпоставком да је св. Сава био одан римокатоличкој цркви.

Својим Животима три српска светитеља приложио је Мартинов и Марнавићев Живот св. Саве с овим образложењем: „quod originem valde diversam prodat et opellae meae quasi supplementum sit.“[3]) Мартинов није испитивао тај различити извор Марнавићев од његових и свих осталих. Једноставно је веровао да је Марнавићева основа за његов Живот св Саве била чврста и поштена, а нама, нажалост, сада делом непозната. То се најбоље види из ових његових речи: „Mar-

[1]) *Martinov J.*, Annus ecclesiasticus Graeco — slavicus editus anno millenario Sanctorum Cyrilli et Methodii Slavicae gentis apostolorum seu commemoratio et breviarium rerum gestarum eorum qui fastis sacris Graecis et Slavicis illati sunt. Bruxellis, 1863. О св. Сави: 43—44. Ово је дело изашло засебно и у: *Bollandus J.*, Acta sanctorum octobris, XI, 1863, VII + 1—388.

[2]) *Martinov J.*, Trifolium Serbicum coronae SS. Cyrilli et Methodii inserendum, seu breviarium vitarum patronorum Serbiae SS. Sabbae, Simeonis et Simonis ex antiquis fontibus collegit... qui et adjecit Vitam S. Sabbae, auctore Tomco Marnavitio, cum notis Joannis Bollandi et suis, Bruxellis, (1863).

[3]) *Ibidem*, IV.

navitius plane ignoravit Vitas, ex quibus Trifolium nostrum Serbicum confecimus; sed contra adiit fontes, nunc ignotos." [1]) Моји читаоци знају какви су то Марнавићеви извори, сада непознати. Тако је Марнавићев Живот св. Саве још једанпут прештампан с коментаром Боландовим и допунама Мартинова. [2]) Заиста ту част није заслужио!

Ј. Мартинов је мислио како му нарочито Доментијанов Живот св. Саве заиста даје права веровати да је св. Сава био у пријатељским односима с Римском Куријом и потпуно јој одан. У години прославе хиљадугодишњице Свете браће Ћирила и Методија преплављени су читаоци доказивањима о оданим везама између Словена и Рима; 1863 изашао је Марнавићев Живот св. Саве у Боландовим Acta sanctorum у новом издању. Па ипак је остала, и код римокатолика, сумња о оданости св. Саве Римској Курији, бар многих, а неримокатолички писци нису никада ни двојили о православљу св. Саве и о његову ставу према римокатоличкој цркви какав је био код свих искрено православних у доба Латинског царства. Ја имам, наравно, на уму само озбиљне писце, самосталне истраживаче.

Пошто је међу римокатоличким писцима стојало питање о односу св. Саве према Риму нерешено, то га није могао обићи ни познати језуитски писац Никола Нилес, који се много занимао питањима црквене уније. Он је знао да се у једној римокатоличкој литанији у Далмацији спомиње св. Сава, па га је унео у свој календар као светитеља, али га у индексу томе делу није означио као свеца [3]). Ломио се. Позван да пресече то мучно питање за римокатоличку цркву, он се обратио на Језуиту А. Хофера, нека га он покуша решити. Тако је настала Хоферова студија о римокатоличан-

---

[1]) *Ibidem*, 21.

[2]) *Ibidem*, 17—32.

[3]) *Nilles N.*, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, I, 1896. Живот св Саве 446—450, преузео је из Мартинова Српског тролиста. Марнавића спомиње, али му није знао добро ни име написати, него: Muraviević, 450.

ству св. Саве[1]). Но проблем није, за римокатолике, решен ни овом студијом. Хофер је мислио да само овим речима сме завршити своје разлагање: „Das Schisma oder die Häresie war aber jedenfalls zu seinen Lebzeiten in Serbien nicht so bewusst angenommen wie später“ [2]). Он је пошао много даље, поред све опрезности, него Пејачевић, Мартинова да и не спомињем, у сумњи о оданости св. Саве Римској Курији. С овога пута сишао је Р. Рогошић, који мисли да је св. Сава „bio istih vjerskih osjećaja kao i njegova braća Vukan i Stefan. Dapače on im je bio u tome učitelj“ [3]).

Питање односа св. Саве према римокатоличкој цркви потакнуто је Животом овога светитеља од Ивана Томка Марнавића, који је тврдио да је св. Сава не само био одан римокатолик, него да је православне чак прогањао. Утицај његовога Живота св. Саве, једнога беднога састава, трајао је вековима, и био је дубок и простран. Његове измишљотине о св. Сави збуњивале су далеко боље и бистрије научењаке од њега, највише оне који су били истих конфесионалних тендеција као и он.

VI

Садашњи став науке према Животу св. Саве од Ивана Томка Марнавића

Када је Иван Луциус први пут штампом издао Марка Марулића латински превод хрватскога превода једнога дела Барскога родослова и његова додатка, он је мислио да пред читаоцима мора правдати Марулића и нарочито истаћи да то није његов спис, него да га је он само превео. Тиме што га је превео, мислио је Луциус, он га није ни прогласио ни

[1]) *Hoffer A.*, War Erzbischof Sava I., der gefeierte Nationalheilige der Serben, katholisch? Zeitschrift für kathol. Theologie, XXIV, 1900, 759 и д.

[2]) *Ibidem*, 762.

[3]) *Rogošić R.*, Prvi srpski arhiepiskop Sava i Petrova Stolica, Nova Revija, VIII, 1929, 388.

начинио веродостојним: „Ex hac Maruli declaratione dignoscitur, virum cordatum versionem fecisse, vt amico satisfaceret, non vt historiolae fidem praestaret: tamen conatus est aliquos textus errores restituere, nihil de sententia dimittens, et aliqua superflua praetermittens. Neque tamen ex eo inconsiderate scripta, autenticare voluisse se declarat...“ [1]) Наравно. Па ипак је тај превод стекао углед по Марулићеву имену: „ex Maruli versione auctoritatem sumpsit“. Луциус се, заиста разборито, борио против таквог схватања. Исто тако морам и ја истаћи да Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића није постао ни мало веродостојнији због тога што су га издавали и коментирали тако учени људи и што је ушао у издања толиких научних друштава. Тиме је он правио само већу и дужу забуну у науци, али није изгубио особину једнога беднога, тенденциознога састава, пунога лажи и маштања. За његову веродостојност одговара само Марнавић, а он је био одувек слаб јамац за истину и постаје са све дубљим погледима у његов исторички рад све слабији.

Још за живота Ивана Томка Марнавића сумњало се у његова смела маштања, нарочито о славној прошлости његове породице. То није никакво чудо. Иако су Марнавићи били скорашњи досељеници у Шибеник, ипак се нису смела тамо протуривати чудна маштања о њиховој давнашњој породичној слави. Нису они били једине избеглице из Босне. Много их је пунило далматинско приморје и отоке, и ти су добро знали ко су били Марнавићи у својој ранијој отацбини Нису, јамачно, то ни ћутали, и када је Марнавић требао да постане шибенски епископ, млетачке власти су се противиле томе, сигурно не најмање због његових маштања и измишљотина. Досад се, истина, мислило да се овај млетачки отпор мора тумачити њиховим негодовањем према Језуитама, којих је Марнавић био питомац. Ја у то не верујем, пошто се он морао прати од пребацивања која су се тицала и његове породице и њега. Ту, дакле, треба тражити узрок млетачког противљења да Марнавић постане шибенски

[1]) *Lucius J.*, De regno Dalmatiae et Croatiae libri sex. Ed.: Schwandtner J. G., Scriptores rerum Hungaricarum, III, 1748, 514.

епископ. Млечани су успели. И не само они. Марнавић је у одлучним тренуцима своје каријере увек оклизнуо. То је судбина људи његова кова. Знали су га савременици, као што смо га ми тек сад познали, и бојали су се да не би методе из свога књижевнога рада применио и у служби на одговорном месту. Зато су га његове власти тешиле титулама; ваљда ипак нису биле начисто с тиме колико је у његовим тврдњама свесне лажи а колико несвесног маштања; да га нису жалиле? Јамачио су знале да све што он тврди није истина, мада је он био најопаснија врста фалзификатора у својим историчким списима — он је измишљао и преудешавао на основу несумњивих извора. Бар је редовно тако чинио. Зато му је и успевало и критичке главе збунити. Ено, опрезни Луциус одао му је особиту и велику част када је писао: „Tomcus, alioquin vir studiosus, et eruditus“ [1]), мада је баш том приликом исправљао један његов фалзификат, који је он, у свом поштењу, сматрао научним довијањем (година смрти хрватскога краља Димитрија Звонимира). Ја нећу да прећутим да су Марнавићу ипак највише и најрађе веровали они који су се слагали с његовом конфесионалном тенденциозношћу или који су, као и он, имали слабости за генеалошка маштања.

Више од једнога века је прошло пре него што је исторички ауторитет Ивана Томка Марнавића нападнут оном жестином коју заслужује смелост и лакомисленост његових лажи и извртања. У његове приче о славној прошлости Марнавића сумњало се, јамачно, још за његова живота, али као смешног лашца и дрског плагијатора напао га је тек Алберто Фортис 1774. Прво га је изобличио као фантасту о слави свога порекла, мада је потекао—оштро вели Фортис— „di bassa gente“ [2]). За његов Живот Петра Берислава није само утврдио да је безочан плагијат списа А. Врančића, него је још додао да је Марнавић можда још шта присвојио из Врančићевих радова. Фортисов суд о Марнавићу, жучно бачен у науку, није се дао више из ње склонити. Заиста је

---

[1]) *Ibidem*, 524.

[2]) *Fortis A.*, Viaggio in Dalmazia, I, 1774, 138 и 146—147.

мало вредило што је добри, и наивни, фра Андрија Качић Миошић спомињао и Марнавића (Томка) међу онима

„Kojim imaš temeljito
Virovati, što ti kažu;
Jer svak' znade stanovito,
Ovi ljudi da ne lažu".
(Razgovor ugodni, 1862, 24).

То је само леп знак отмености Качићеве, и овде, као често у сличним приликама, неумесне. Историчари нису ишли трагом песниковом, бар сви не, него су сумњали у Марнавићеве историчке саставе још док нису имали сасвим сигуран доказ да су пуни лажи и измишљотина. Мирисали су на измишљотине. Његове измишљене повеље дале су се најлакше утврдити као лажне, али томе се послу споро систематски приступало, него је Марнавић у науци савесним проучавањем прво утврђен као фалзификатор Богомилова Живота Јустинијана, 1887. Више од једнога века после Фортиса. И лажни авторитети споро се руше. Првом Брајсовом ударцу, који је био одлучан, сада су брже додавали нове Јагић, Шишић и Карачоњи. Под оштром критиком пао је његов фалзификат о цару Јустинијану, о глагољском псалтиру из 1222 год. и о повељама које јамче старост и славу породице Марнавића и остале његове измишљотине.

Све се срушило. Од цењених историчких састава Ивана Томка Марнавића остао је само још један једини, о коме је требало утврдити на основу чега је и с којом сврхом је састављен, Живот св Саве. То је овде учињено, и несумњиво је сада доказано да се и овај Марнавићев спис по начину израде и по ненаучним тенденцијама ни најмање не разликује од његових осталих историчких напора. Написан је, истина, на основу извора и дела о св. Сави до којих је Марнавић могао доспети и која су се с његовом главном тенденцијом дала некако сложити, али они су употребљени редовно само зато да се читалац збуни, да се придобије његово поверење, како би му се лакше могле натурити Марнавићеве измишљотине, потекле из његових конфесионалних, племенских и породичних тенденција. Марнавић није писао

ради историјске истине, него ради користи своје конфесије, ради славе свога племена и ради угледа своје породице. Само ради њих.

Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића дели судбину с толиким другим спретним фалзификатима—и он је вековима збуњивао историчку науку. Он је одличан пример да се осети колико је лакомислена тенденциозност опасна научном раду. Ја знам да је положај Марнавићева Живота св. Саве био у науци јединствено повољан, па да је и зато тек овде утврђена његова права научна природа и вредност. Добро то знам. Он је, прво, вековима био западњацима једини извор за упознавање живота св. Саве, а једине изворе и најоштрија критика последње одбија, ако су недостојни поверења. Даље, њега су држали као веродостојан извор збиља високи научни ауторитети, на које се олако не удара. Напослетку, он је био римокатолицима саставни део и симбол тежњи њихове цркве за ширењем према истоку. Њих је римокатолицима опасно нападати (и из научних разлога), а православнима се овај Марнавићев спис могао чинити пример верске трпљивости, мада је он далеко од ње.

За научни приступ овоме спису имало је много и опасних брана. Зато су тако споро и савладане, мада је већ Иван Кукуљевић тачно слутио његову научну вредност када је овако писао: „O životu sv. Save imamo toliko izvrstnih starih i novih spisah, da se na Marnavićev ne bi morali obzirati ni onda, kad on taj život nebi bio napisao iz strogoga gledišta rimske crkve, izopačivši mnoge podatke i znamenite momente u životu toga za Srblje toli zaslužnoga svetoga prosvetitelja“. У Животу св. Саве од Ивана Томка Марнавића заиста не треба више тражити поуздана дата за обнову верног лика светитељева. Њему је право место поред Марнавићева састава Богомилов Живот Јустинијана и поред његових измишљених повеља о слави и величини породице Марнавића. Само тамо. А сва његова издања и сви коментари уз њих имају високу научну вредност и велику занимљивост само с историографског гледишта. О фалзификатима се заиста мора више писати него о веродостојним списима, јер су много опаснији при трагању за истином.

Није обично лако рећи на крају научне расправе ово што ја овде смем казати — да је научно питање које сам овом приликом проучавао за нашу науку сада потпуно решено. Проблем Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића неће се морати више решавати. Ово решење које сам му овде дао јамачно се више неће мењати, а можда смем рећи да се неће морати ни допуњавати. Марнавићев спис остаје врло важан и занимљив састав за психологију историчара, особито фалзификатора, његова је знаменитост за упознавање развитка наше историјске критике од неоцењиве важности, али историјски извор он престаје бити, наравно за озбиљне научењаке. Сви Марнавићеви извори за његов Живот св. Саве нама су данас боље познати неголи њему, и ми их умемо методичније употребити него он, а његове лажи и маштања овде су тачно утврђени и тиме прогнани из науке, без обзира на тенденцију ради које су настали. У науци лажима и измишљотинама нема места, ма с којом сврхом биле смишљене.

Љубљана,
23 децембра 1935.


REGIÆ SANCTITATIS
ILLYRICANÆ
FOECVNDITAS
A IOANNE TOMCO
MARNAVITIO
BOSNENSI
EDITA
ROMÆ MDCXXX

Натпис књиге у којој је први пут издан Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића.

VITA
S. SABBAE EPISCOPI
SIMEONIS STEPHANI RASCIÆ
REGIS FILII.

TRES huius nominis, hactenùs illatos cælo, præclaros sanctitate viros, Catholica veneratur Ecclesia. horum primus & antiquissimus Sabba natione Cappadox, in Palæstina, plurimorum Monachorum pater, quinto sæculo Christiano, post defensum Chalcedonense Conciliũ, contrà hæreticos, sancto fine claruit. alter Gothus sub finem eiusdem sæculi, à Gothorum Rege Athanarico, martyrio affectus, egregiè triumphauit. tertius est Sabba noster, Simeonis Stephani Rasciæ Regis, præclara soboles, qui decimotertio sæculo, morum sanctitate, regiam suorum progeniem illustrauit. Rasciæ Regnum, cum præter admodum paucos nostrates, qui illius meminere, vix aliquis ex externis attigerit scriptoribus, breuitèr hic aliqua de eo, simulq; Regibus ipsius perstringemus. Tellurem, hoc regnũ, eandem plane cõprehendit, quę ante Romanum Imperiũ, Dardania, mox Mæsia superior, sub Imperatoribus verò, qua Danubium attingit, Dacia Aureliani & Ripensis, sub declinationem Romanæ maiestatis, iterũ prisco nomine Dardaniæ recuperato, denique inclinato imperio, ac fermè extincto, Sirbia, Serbia, ac Seruia, à Sirbis populis, à Tanai fluuio, populariter eò commigrantibus, postremò regnantibus in ea Nemaniæ familiæ principibus, Rascia, siue à Russis, vel Ruthenis, qui cum Sirbis Danubium transierant, siue ab antiquis Tauriscis, Iustino, Plinio, Ptolomæo, ibidem notis, & eodem loci descriptis, seu

Прва страна из Живота св. Саве
од Ивана Томка Марнавића.

quo Elogio Pietatis,maximi Nemaniæ Regum, varijs connubijs viciſsim meis atauis iunctorum, finem pro nunc, Regiæ ſanctitatis Illyricanæ fæcunditati,finem imponimus. Regiq; ſæculorum immortali, & inuiſibili, ſoli Deo reddimus honorem, virtutem, & gloriam, & benedictionem in ſæcula ſæculorum, Amen.

FINIS.

ERRATA SIC CORRIGAS.

Pag.	Verſ.	Errata	Correctio	Pag.	Verſ.	Errata	Correctio
1	11	Nœui	Noeui	ibid.	19	reſtitueremur	reſtitueremus
ibid.	12	Iræna	Irena	ibid.	29	Marcello	Marcelli
6	19	hac	hæc	65	17	propoſuerat	propoiuerat
11	10	Platoni	Plato	73	19	adoleſeentem	adoleſcentem
ibid.	27	extincti	extincti	82	9	Vangianas	Vangionas.
15	26	refumat	reſumat	84	30	merce:tur	mereatur
16	4	inecſum	inceſſum	85	9	dignatur	dignatur.
17	21	affecto	affecta	89	4	propendamus	propendeamus
18	19	irtus	irritus	91	29	manibus	mænibus
19	1	repat	repetat	101	2	affuſti	affuiſti
20	10	Angtlus	Angelus	106	21	accepra	accepta
32	18	vteto	vtero	108	5	auctor	victor
36	1	barbarici	barbaricis	ibid.	27	hoimines	homines
ibid.	25	prænobili	prænobilis	125	2	præſcre	præcellere
37	24	affectibus	affectibus	131	19	vaoantem	vacantem
39	8	ſanctis	ſancti	151	2	. .	VIRGINIS
ibid.	24	accendentibus	accedentibus	159	7	ilud	illud
43	3	Fili	Filij	160	1	reſtitura	reſtitutam
51	13	Soerate	Socrate	191	12	natiuite	natiuitate
52	15	eperam	operam	215	21	machinantet	machinantes
55	17	proourauit	procurauit	218	6	Begiæ	Regiæ
63	18	eum	cum	ibid.	20	circu	circà
ibid.	26	admirationa	admiratione	226	17	BAPTISERIO	BAPTISTERIO
ibid.		dramatam	damnatam	227	13	Illyrieis	Illyricis
64	16	Taddæum Donolam	Taddæi Donolæ	ibid.	30	iuberim	interim

Reliqua prudentiæ Lectoris remittimus.

REGESTVM.

a b A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z. A a B b.

Omnes ſunt Terniones, præter b *Quaternio, &* B b *Duernio.*

Последња страна из Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића.

V I T A
S. SABBÆ ABBATIS

STEPHANI NEMANIÆ RASCIÆ REGIS FILII

A U C T O R E

JOANNE TOMCO MARNAVITIO

B O S N E N S I

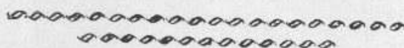
Nunc ex autographo ejusdem Marnavitii Codice iterum edita, & Præfationibus, Animadversionibus, Notisque Historico-chronologico-criticis illustrata,

Opera & Studio

JOANNIS JOSEPHI PRESBYTERI

PAULOVICH LUCICH

Juris utriusque Doctoris, Patricii, Canonici, & Provicarii Generalis Macarensis.



VENETIIS MDCCLXXXIX.

APUD SEBASTIANUM COLETI

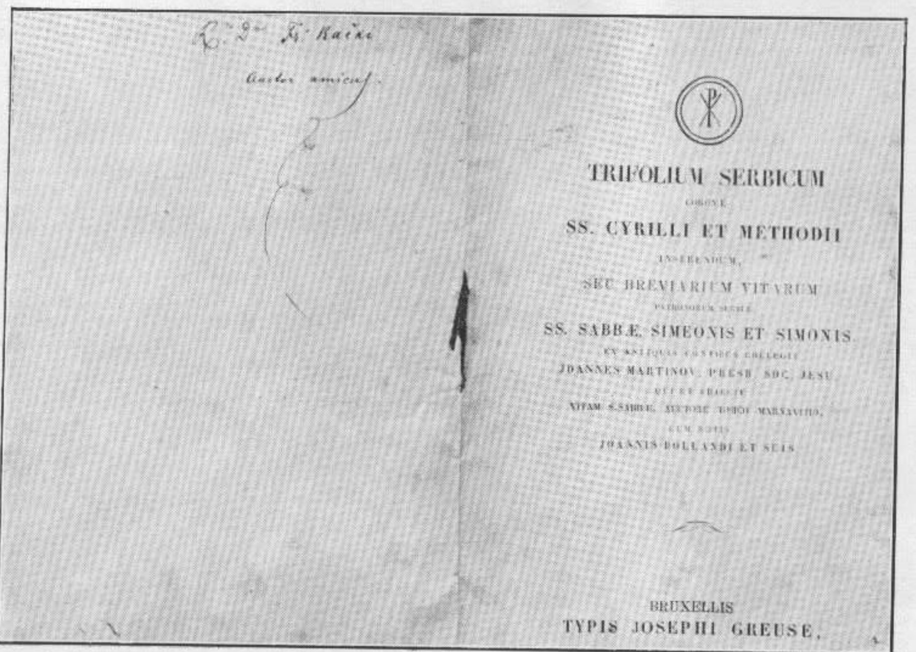
Superiorum Permissu, ac Privilegio

Ex dono Auctoris

Натпис Луцићева издања Живота св. Саве од Ивана Томка Марнавића.



Слика св. Саве уз Луцићево издање његова Живота од Ивана Томка Марнавића.



TRIFOLIUM SERBICUM

[illegible]

SS. CYRILLI ET METHODII

INSERENDUM,

SEU BREVIARIUM VITARUM

[illegible]

SS. SABBÆ, SIMEONIS ET SIMONIS

[illegible]

JOANNES MARTINOV, PRESB. SOC. JESU

[illegible]

VITAM S. SABBÆ, AUCTORE THOMA MARNAVITIO,

CUM NOTIS

JOANNIS BOLLANDI ET SUIS

BRUXELLIS

TYPIS JOSEPHI GREUSE,

Натпис књиге Јована Мартинова, у којој је издан Живот св. Саве од Ивана Томка Марнавића.

(Књига је штампана у четрдесет примерака).

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

КЊИГА CXIV

ДРУШТВЕНИ И ИСТОРИСКИ СПИСИ

КЊИГА 47.

СВЕТОСАВСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА 1

РАСПРАВЕ

9

СТ. СТАНОЈЕВИЋ

Смрт св. Саве

БЕОГРАД 1936

Смрт Св. Саве

од

СТ. СТАНОЈЕВИЋА

I

Последње дане и смрт Св. Саве описала су доста подробно оба његова биографа, и Доментијан (1253 год.) и Теодосије (вероватно 1280—1290 год). Међутим у њиховим описима тих догађаја има у појединостима доста неслагања. У том погледу особито су занимљиве промене, што их је у своме делу учинио Теодосије, и допуне, што их је он унео у своју прераду Савине биографије.

Доментијан прича, како је Сава при повратку са свога другог пута на исток дошао у Цариград, и како је имао намеру, да из Цариграда иде у Свету Гору, али да је тај план напустио: „И од туду таштешту се јему ити ва богохвалноје село и ва светаја обичнаја жилишта прваго наслажденија Светије Гори. И тако не изволи се Светому Духу, и не случи се јему тамо ити, н ва земљу блгарскују...“

Доментијан не каже, зашто је Сава одустао од намере да из Цариграда иде у Свету Гору, и зашто се „Светом Духу није изволело“ да он тамо оде. Занимљиво би и важно било знати, зашто је Сава хтео да из Цариграда иде у Свету Гору, а још више, зашто је напустио тај план и одустао од намераваног пута у Свету Гору.

Г. проф. *Никола Радојчић*, који се не слаже са мојим излагањем и домишљањем о узроцима због којих је Сава напустио свој план о путу у Свету Гору, [1]) мисли, да је Сава одустао од намераваног пута у Свету Гору због тога, што је у то доба већ био болестан [2]).

[1]) Глас 156 (1933) 179.

[2]) Годишњица 44 (1935) 46.

Ако би се примила моја хипотеза, да је Сава носио цару Асену акта о пристанку јерусалимског, александриског и антиохиског патријарха на проглас бугарске патријаршије, онда би се можда и могло претпоставити, да је Сава због болести променио правац свога пута, па да је, место у Свету Гору, као што је намеравао, пожурио у Трново, да што пре дође цару Асену, да му реферише о мисији, коју му је цар био поверио, и да преда акта о признању бугарске патријаршије.

Али г. *Радојчић* не прима хипотезу о Савином учешћу у раду на признању бугарске патријаршије, и према томе његова претпоставка, да је Сава због болести напустио план о путу у Свету Гору, неће бити оправдана, јер, ако Сава због болести није хтео или није могао поћи у Свету Гору, још би мање ишао, болестан и у сред зиме, чак у Трново, кад тамо, по г. *Радојчићу*, није имао никаква посла, већ би свакако похитао да што пре пре стигне кући.

Теодосије је целу Доментијанову причу о томе, да је Сава хтео ићи у Свету Гору, па да је одустао од тога пута, просто изоставио, свакако, не због тога, што би он био знао да Доментијаново причање о томе није тачно, него вероватно због тога, што је видео, да напомена о том Савином намераваном путу нема директне везе са целом ствари нити икаквог значаја за све оно, о чему се ту и даље прича

Док Доментијан просто каже, да је Сава из Цариграда отишао у Несебар (Месемврију), не помињући ништа даље о томе путу, Теодосије прича, да Сава „ва корабли подвиг се на загорскују земљу морем шаствије творит".

Доментијан не помиње, зашто је Сава уопште ишао у Бугарску, Теодосије је међутим нашао за потребно да образложи Савин пут у Трново, па је додао, да је Сава тамо пошао „хоте видети свата својего, Асана цара загорскаго; сего бо дашти за Владислава краља посагши беше".

И Доментијан и Теодосије причају после тога, да је Сава, кад је стигао у Несебар, јавио цару Асену за свој долазак, и да му је цар послао, по Доментијану „коње и отроке", а по Теодосију „благородних слуг својих и са својими коњи", те је тако Сава дошао у Трново.

Оба биографа пишу, да је цар Асен Саву дочекао љуб. зно, и да је поводом његовог доласка приредио „тржаство", по Доментијану „љубазноје", по Теодосију „велико".

II

Довде се причање Доментијаново и причање Теодосијево у главном слаже, али после тога се Доментијан и Теодосије у причању почињу разилазити.

Доментијан прича, да је Сава у Трнову уочи Богојављења служио службу „и цара просвешт светим просвештенијем крштенија Гоподња", и да је „вас сабор људеј јего" осветио, па онда наставља, да се Сава, услед напора разболео, те му је цар уступио своје палате, које су се добро грејале: „Од труда јему болешту, и цару предавшу јему своје полати топлоти ради, јако да си имат утешеније", и дао му је слуге, које ће га служити.

Теодосије међутим не каже, да је цар Сави дао топле палате тек после службе о Крстов-дану, када се Сава разболео, него, сасвим логично, прича, да је цар Сави, чим је стигао у Трново, ставио на расположење своје топле палате, и то не због тога, што је Сава био болестан, него због велике зиме, која је владала: „И ва својих топлих полатах, настојештеје ради студени, пребивати повеле".

Тек после тога Теодосије прича о томе, како је Сава служио на Крстов-дан службу. Чудновато је да Теодосије каже, како су цар и патријарх Јоаким *наредили* Сави да служи тај дан: „Цар и блажени Јоаким патријарх претпочитајуште светаго, повелеше јему ва навечерје Богојављенија светују службу свршити", а на Богојављење ће као служити сам патријарх.

Доментијан међутим у опште не помиње овом приликом патријарха. Он само истиче, да је цар дао Сави много злата „јеже требоваше за потреб ради светих", па наставља, како цар „благословив се са преосвештеним, и изиде ван града ва иније двори, лова ради".

Теодосије међутим пре свега подробно описује сам чин водоосвећења, затим како је Сава осветио цара и све при-

сутне, како је био „на јединој трапезе“ са царем и патријархом, па како онда цар „ва подгорија звери хоте ловити, из града изити хотеаше“.

Пре поласка цар је, прича даље Теодосије, позвао Саву и молио га је много, да због зиме не путује скоро, да се осећа као у својој кући („јако ва својем дому пребуди с нами“), и да остане у Трнову макар чак и до Ускрса, па да онда иде кући по лепом времену.

После тога, прича даље Теодосије, цар је оставио Саву у топлим палатама, наредио је, да му се даје све што је потребно из двора, и дао му је злата за његове потребе и за сиротињу, која му је долазила. Пошто је добио молитву и благослов од Саве, цар „ва ловитву своју изиде“.

III

Кад је цар отишао, прича Доментијан, Сава се озбиљно разболи („приложи се јему болезан крепкаја“). Сава је вероватно осетио, да му је тешко, и помишљао је свакако на то, да га може задесити смрт, па се са разлогом бојао да ствари, што их је он надобијао, накуповао и покупио на свом путу, — а међу њима је било врло драгоцених и скупоцених, особито светиња, — не буду у случају његове смрти разнете, разграбљене и упропаштене. Стога је одредио, шта ће ко у Србији добити од тих ствари, па је један део своје пратње са тим стварима упутио одмах у Србију: „Богоумним расужденијем расписа и все светије потреби црковније, сабраније ва светих странах јеросалимских... и са светими потребами отсла ученики своје пред собоју првеје пренести ва земљу отачаства својега; и расправи све...“. После тога почео се Сава спремати за смрт.

Теодосије прича о свему овом опширније Он каже, да је Сави, кад је цар отишао, позлило, и да је осетио да ће умрети („разуме своје ка Богу позваније“). Он је онда сакупио своје ученике и одредио, шта ће бити са стварима, које је носио собом. Али док Доментијан помиње само ствари, које је Сава скупио „у јерусалимским странама“, Теодосије је сасвим тачно видео, да је то непотпуно и нетачно, јер и сам

Доментијан прича, да је Сава добијао и набављао црквене утвари и другде, па је стога он сасвим логично попунио и проширио Доментијаново причање на овом месту. Он је не само навео места и крајеве, где је Сава накуповао и сабрао разне светиње, него је и набројао неке од тих светиња, и навео, камо су оне по Савиној наредби послате.

Теодосије наиме прича, Сава је призвао себи своје ученике, и „вса светаја же и часнаја, јаже и ва Палестине и ва всеј Сирији, ва Египте же и ва Вавилоне, ва Асији и ва Константине граде искуповаје сабрал бе, часније свештенства одежде и свештники златоковани, каменијем и бисри украшени, и прочеје сасуди црковније, мошти же светих много. Си вса расписав и ва архиепископију, другаја же и ва Студеницу донести повелев...".

Сем тога, Теодосије прича, што Доментијан такође не помиње, да је Сава дао неке од ствари и бугарској патријаршији: „Даст же и ва патријархију блгарскују свештеније часније одежде и книги златоковани и свештники, каменијем и бисром украшени, и прочеје сасуди црковније, јеже и до нинва ва част божијеј цркви и ваваспоминаније светаго стоет сабљудајема".

По овоме причању би се можда могло претпоставити, да је Теодосије ствари, о којима овде говори, видео у Жичи, у Студеници и у Трнову. Само је мало сумњиво, што су поклони бугарској патријаршији наведени делом истим речима. Да није овде текст поремећен?

Док Доментијан после тога одмах прелази на опис Савине смрти, Теодосије прича доста подробно о томе, шта се догађало пред Савину смрт. Он прича, како је Сава обдарио убоге, како је све што је имао раздао сиротињи и није ништа за себе задржао, па како се онда почео спремати за смрт и „похваљаше Бога, јако прошеније јего исплнивша, и ва туждих странах дух јего пријети хотешта". Доментијан ту Савину жељу, да умре у туђини, не помиње.

После тога Теодосије прича, како је Сави дошао патријарх Јоаким, па кад је видео Саву „близ смрти, и коначнаја дихајушта", питао га је, да ли да извести цара о његовој болести. Сава му је одговорио: „Не ва труд велик сим,

владико свети, вадажд мене", и замолио га је, да оде у ћелију. Тако се они пољубе и патријарх оде.

IV

Саму смрт Савину описали су и Доментијан и Теодосије врло кратко.

Доментијан прича, како је у суботу увече Сава наредио својим ученицима, да оду да се одморе „поне да и мало предлежит ви напред вештше потружденије". После тога, прича врло лепо Доментијан „распри бивши ва теле преосвештенаго: јестаство землноје потеже ка својеј матици земљи и велми отешча, а душевноје јестаство паче вазможе и прије силу и крепост и вазвојева ка небесним, разумев својего владики скороје пришаствије". После тога Сава се почне молити Богу, и тако умре.

Још краће описује Савину смрт Теодосије. Он помиње сасвим кратко, да се Сава причестио и да је весео умро.

Доментијан прича даље, како су после Савине смрти његови ученици узели његове мошти и „са великоју частију молабније песни појуште о покоји светаго, и страхом некацем одржими, управише и ка провожденију гробному".

По овоме није јасно, да ли је Савино тело у тај мах и сахрањено, јер одмах после тога прича Доментијан, како је јављено цару за Савину смрт и питан је (не каже, ко је питао), где да сахране Саву. Цар је, каже Доментијан, благодарио Бога, што му је послао Саву „на благословеније јего и дому и града јего", па је наредио, да дође патријарх са игуманима и преподобним оцима, да Саву сахране у његовом манастиру 40 мученика, и дао је много злата, да се разда сиротињи за покој Савине душе. По царевој наредби дошао је онда патријарх Јоаким са епископима, поповима, ђаконима, игуманима и преподобним оцима, те су Саву сахранили у дому 40 мученика „при реце Јетре, ва граде новем, ва месте рекомем Трнове".

Док по Доментијановом причању изгледа, као да патријар Јоаким није био у Трнову кад је Сава умро, по Теодосију је он био у то доба тамо. Стога је Теодосије, сасвим

логично, изоставио цареву наредбу, да патријарх дође на Савин укоп. Теодосије према томе прича, да су патријарх, са епископима игуманима и начелнима града кад су дошли да сахране Саву, били у недоумици, где да га сахране, јер Сава о томе није ништа био наредио („светому о сем ничесоже завештавшу"). Стога је било потребно да о томе известе цара и да од њега траже наредбу, где да сахране Саву.

Кад је цар чуо, прича даље Теодосије, да је Сава умро, „много на патријарха негодова, јако болезан од њего утајивша", па „ва скоре послав" наредио је, да Саву сахране у његовом манастиру, у цркви 40 мученика. Цар је дао много злата за погреб и да се разда сиротињи, јер је цар Саву много волео. Патријарх Јоаким са свештенством учинио је све по закону, па су Саву сахранили у црквеној припрати, и обдарили су по царевој наредби, сиротињу.

Као што се види, Теодосије је сасвим добро изоставио Доментијанову причу, по којој би могло изгледати, као да је Сава двапута сахрањиван.

Теодосије је још додао, да је после тога цар „од ловитавнаго ва горах пребиванија" дошао у Трново, па да је отишао у свој манастир, на Савин гроб. Цар је био радостан што има Саву у свом манастиру, па је наредио, да се Савин гроб озида, да се положи врх гроба частан камен и покрије царским багром, а над гробом је поставио свећнике и златокована кандила. Цар Асен је Саву, каже Теодосије, и за живота и после смрти толико волео, да су се сви дивили.

Доментијан о свему томе не говори ништа.

По подробном опису Савиног гроба и по ономе, што Теодосије даље прича о томе, шта се на његовом гробу и са његовим гробом дешавало, као и по ономе, што Теодосије прича о Савиним поклонима бугарској патријаршији (јеже и до нања... стојет"), може се са разлогом претпоставити, да је оправдано мишљење, по коме је Теодосије био у Трнову, посетио Савин гроб и скупио ту податке о Сави и његовом гробу, које је употребио у својој преради Доментијановог дела, а којих у Доментијана нема.

* * *

Теодосије је Савину смрт описао у главном по Доментијану, али у понеким стварима има у њиховим описима доста разлике. Теодосије је понешто додавао, а понегде је погдешто исправљао у Доментијанову причању. Међутим потребно је нагласити, да су Теодосијеве измене и додатци по правилу у главном оправдани и на свом месту; они су или природна последица и резултат онога шта је речено, или су логична исправка онога, што би по Доментијанову причању могло изгледати да није логично.

Најважнија је разлика у причању Доментијана и Теодосија у томе, што по Доментијану бугарски патријарх Јоаким као да није био у Трнову кад је Сава умро, а по Теодосију он је био присутан Савиним последњим часовима.